الاشارات والتنبيهات
ابن سينا
الجزء الاول
(شرح المحقق نصير الدين الطوسي)

الصفحة : ١

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

أحمد الله على حسن توفيقه وأسأله هداية طريقه. وإلهام الحق بتحقيقه. وأصلى على المصطفين من عبيده لرسالته وخصوصاً على محمد وآله. أيها الحريص على تحقيق الحق إني مهد إليك في هذه " الاشارات والتنبيهات " أصولاً وجملاً من الحكمة إن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها. ومبتدىء من " علم المنطق " ومنتقل عنه إلى " علم الطبيعة " و " ما بعده ".

القسم الأول في علم المنطق

النهج الأول في غرض المنطق

أقول: قوله في غرض المنطق أي فصل في غرض المنطق لا أن النهج فيه المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان أقول: جمع فيه فائدتين: الأولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته أعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الأولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين جميعاً فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الإنسان مسألة قوله: آلة قانونية تعصم مراعاتها عن أن يضل في فكره أقول: هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيساً الى غيره: كفعله أو فاعله أو غايته أو شيء آخر: مثلاً يرسم الكوز بأنه وعاء صفري أو خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب ذاته وبأنه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن أخصهما تعلقاً ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه إلى غيره فرسمه هيهنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم أم لا ليس مما يقع بين المحصلين لأنه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في

الصفحة : ٢

المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شيء مطلقاً مما هو حاصل عند الناظر أو يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى التي هي حقائق الموجودات وأحكامها المعقولة فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علماً ما وإن لم يكن داخلاً تحت العلم بالمعقولات الأولى الذي يتعلق بأعيان الموجودات إذ هو أيضاً علم آخر خاص مباين للأول والقول: بأنه آلة للعلوم فلا يكون علماً من جملتها ليس بشيء لأنه ليس بآلة لجميعها حتى الأوليات بل بعضها وكثير من العلوم آلة لغيرها: كالنحو للغة والهندسة للهيئة والإشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو أن يقال: لو كان كل علم محتاجاً إلى المنطق لكان المنطق محتاجاً إلى نفسه أو إلى منطق آخر ينحل به وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج إلى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبه عليها أوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها أن يغلط: كالهندسيات التي يبرهن عليها فجميعها غير محتاج إلى المنطق فإن احتيج في شيء منه على سبيل الندرة إلى قوانين منطقية

فلا يكون ذلك الاحتياج إلا إلى الصنف الأول فلا يدور الاحتياج إليه وأما قوله: آلة قانونية: فالآلة ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الأصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس إلى غيره وإنما قال: تعصم مراعاتها لأن المنطقي قد يضل إذا لم يراع المنطق وأما قوله: عن أن يضل في فكره: فالضلال هيهنا هو فقدان ما يوصل إلى المطلوب وذلك يكون إما بأخذ سبب لما لا سبب له أو بفقد السبب أو بأخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله: وأعني بالفكر هيهنا أي في رسم هذا العلم وذلك لأن الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم بطن الأوسط من الدماغ المسمى بالدودة أي حركة كانت إذا كانت تلك الحركة في المعقولات وأما إذا كانت في المحسوسات فقد تسمى تخيلاً وقد يطلق على معنى أخص من الأول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة

عندها طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها إلى أن تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الأولى وحدها من غير أن يجعل الرجوع إلى المطالب جزء منه وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب والأول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الإنسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعاً إلى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بإزاء الحدس على ما سيأتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر هيهنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة قوله: ما يكون عند إجماع الإنسان يعني به الحركة الأولى المبتدئة بها من المطالب إلى المبادئ والثانية المنتقل بها من المبادئ إلى المطالب جميعاً والإجماع: هو الإزماع: وهو تصميم العزم قوله: ينتقل عن أمور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادئ إلى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير أن يسبقها الأولى قلما يتفق لأنها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على ذلك المعلم الأول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل أنه عرّف الحركتين جميعاً بالثانية منهما التي هي أشهر والفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر أولاً وفي تقييده بقوله هيهنا ثانياً وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال ثم جعل الحركة الأولى إرادية وسماها فكراً يحتاج فيه إلى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدساً لا يحتاج معه إليه وكل ذلك خبط يظهر بأدنى تأمل مع ضبط ما قررناه وإنما قال عن أمور حاضرة ولم يقل عن علوم وإدراكات لأن الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضاً وإنما قال عن أمور ولم يقل عن أمر واحد لأن المبادئ التي ينتقل عنها إلى المطالب انتقالاً صناعياً إنما تكون فوق واحدة وهي أجزاء الأقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين مسألة قوله: متصورة أو مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن

قوله: تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعياً وتسليماً أقول: الشك المحض الذي لا رجحان معه لأحد طرفي النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد حكم فيه أعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح: إما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح أو لا يقارن تجويزه والأول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم: إما أن يعتبر مطابقته للخارج أو لا يعتبر فإن اعتبر: فإما أن يكون مطابقاً أو لا يكون والأول: إما أن يمكن

للحاكم أن يحكم بخلافه أو لا يمكن فإن لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلاثة أشياء الجزم والمطابقة والثبات وإن أمكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بإزاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها إما عن الثبات وحده أو عنه وعن المطابقة أو عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج إلى يقين وظن وأما ما لا يعتبر فيه ذلك وإن كان لا يخلو عن أحد الطرفين: فإما أن يقارن تسليماً أو إنكاراً والأول ينقسم إلى مسلم عام أو مطلق يسلمه الجمهور أو محدود يسلم طائفة وإلى خاص يسلم شخص إما معلم أو متعلم أو متنازع والثاني يسمي وضعاً: فمنه ما يصادر به العلوم ويبتني عليه المسائل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وإن كان مناقضاً لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلاً فإن جميع ذلك يسمى أوضاعاً وإن كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليمياً باعتبار ووضعياً باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس إليه وإلى السائل وقد يتعرى التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات أو الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الأقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك فيقال لكل رأي يقول به قائل أو يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره وما ذهب إليه الفاضل الشارح في تفسيرهما: وهو أن الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبدأ البرهان علمي ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هي الأقسام الباقية وأما الشعر فلا يدخل

الصفحة : ٥

مباديه تحت التصديق إلا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وإنما أتى الشيخ بحرف العناد في قوله: علمياً أو ظنياً أو وضعياً لتباين العلم والظن بالذات وبماينتهما للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يأت بحرف العناد في قوله: أو وضعياً وتسليماً لتشاركهما في بعض الموارد وقول الفاضل الشارح إنما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمته الظن بالأقسام الثلاثة الشاملة لما عدى اليقين من مبادئ الصناعات الثال إلا أن يحمله على الظن الصرف وإنما قسم الشيخ التصديق بأقسامه ولم يقسم التصور لأن انقسام التصديق إليها انقسام طبيعي ليس بالقياس إلى شيء ولذلك يقتضي تباين الأقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة وأما التصور فإنه لا ينقسم إلى أقسام كذلك بل ينقسم مثلاً: إلى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساماً عرضياً وبالقياس إلى شيء فإن الذاتي لشيء قد يكون عرضياً لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بأن التصر لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لأن التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم أو الأمثلة وإنما نشاء غلطه هذا من رأيه الذي ذهب إليه في التصورات أنه لا يكتسب مسألة قوله: إلى أمور غير حاضرة فيه أقول: يعني أن المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطلب فإن الحاصل لا يستحصل فإن قيل: إنكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادئ والعود إليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف أنها هي المطالب إن لم تكن معلومة أصلاً أجيب بأن المطلوب يكون حاضراً من جهة غير حاضر من جهة أخرى فالجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه أولاً ويعرف

أنه المطلوب آخراً والسبب في ذلك اختلاف مراتب الإدراك: بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم بإدراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها قوله: وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة أقول: يريد بالانتقال الحركة من المبادئ الى المطالب وقد ذكرنا أن المبادئ لكل مطلوب إنما

الصفحة : ٦

تكون واحدة ولا يحصل من الأشياء الكثيرة شيء واحد إلا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشيء لأن المعلول الواحد له علة واحدة والتأليف هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن يطلق عليه الواحد بوجه فالمبادئ يتأدى الى المطالب بالتأليف والتأليف المراد به في هذا الموضع لا يخلو من أن يكون لبعض أجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن أن يعرض لجميع الأجزاء صورة أو حالة بسببها يقال لها واحد وهي الهيئة وهي متأخرة بالذات عن الترتيب كما هو متأخر عن التأليف فإذاً لا يخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادئ التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادئ بالنسبة إلى المطالب أيضاً ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله: أقول: صواب الترتيب في القول الشارح مثلاً أن يوضع الجنس أولاً ثم يقيد بالفصل وصواب الهيئة أن يحصل الأجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس أن يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون الربط بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس أن يكون أوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة أن يكون من ضرب منتج والفساد في البابين أن يكون بخلاف ذلك وقد أسند الإصابة وعدمها الى الصور وحدها دون المواد لأن المواد الأولى لجميع المطالب هي التصورات والتصورات الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطأ ما لم يقارن حكماً واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب وهيئة البتة إما: بقياس بعض الأجزاء الى بعض وإما: بقياسها الى المطلوب أما المواد القريبة للأقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها أنفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة إلى الأفراد الأول قوله: وكثيراً ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيهاً بالصواب أو موهماً أنه شبيه به أما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه به هو الاستقراء لأنه انتقال من جزئيات الى كليها كما أن القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم أنه شبيه به هو التمثيل فإن إيراد الجزئي الواحد في التمثيل لإثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في

الصفحة : ٧

ذلك حتى يظن أنه استقراء وأما باعتبار المواد وحدها أعني القريبة فإن المواد الأولى لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر والصواب منها هو القضايا الاجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر المشبهات بالأوليات والموهم أنه شبيه به المشبهات بالمسلمات وأما باعتبارهما معاً فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم أنه شبيه به المشاغبة فإنها تشبه الجدل كما أن السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبه به المغالطة والموهم أنه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك أن يكون الجدل من جملة الشبيه لأن المشاغبة يوهم أنها جدل

مسألة قوله: فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان الى أمور مستحصلة

أقول: هذا الى آخره رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص وإنما أخر هذا الرسم الى هذا الموضع لأن هذه الخاصة أعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم تكن بهينة فلما بانت عرفه بها وقوله يتعلم فيه - وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والأول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية الثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في سائر العلوم وإنما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لأن المقصود من المنطق بالقصد الأول ليس هو أن يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الإصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب إنما صار مقصوداً بقصد ثان لأن الإصابة مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح أفاد: أنه إنما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان لأن الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في أنفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها أبدان جزئية لنوع الإنسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات.

مسألة قوله: وأحوال تلك الأمور

أقول: العلم بماهيات تلك الأمور معقولات أولى وبأحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجريها والعلم بذلك

الصفحة : ٨

مقصود بقصد ثالث لأن ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله: وعدد أصناف ترتيب الانتقالات فيه وهيئته جاريتان على الاستقامة وأصناف ما ليس كذلك أقول: فالأول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها: مما يشتمل على فساد صوري أو مادي من الأقيسة والتعريفات المستعملة في سائر الصناعات ومما لا يستعمل أصلاً لظهور فساده والعجب أن الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما يتبين فيهما

إشارة: وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتى يتأدى منها الى غيرها بل بكل تأليف فذلك التحقيق يحوج الى تعريف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف

أقول: كل تحقيق أي كل تحصيل أو إثبات علمي والتأليف أقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب أخص من التأليف لا بأن يوجد تأليف من أشياء لها وضع ما عقلاً أو حساً من غير ترتيب فإن ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بأن الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيباً ما يمكن وقوعه في تلك الأجزاء مثلاً التأليف من ا - ب - ج يمكن أن يقع على هذا الترتيب ويمكن أن يقع على ترتيب ب - ا - ج أو غيره مما يمكن والمراد أن كل تحقيق يتعلق بترتيب بل بكل تأليف فإنه يحوج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتأليف لأن اختصاص الترتيب المعين بالتأدية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها إنما يكون من قبل تلك المواد وأحوالها وليس المراد من قوله بكل تأليف ما يفهم منه: أن كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التأليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه أن كل تحقيق متعلق بترتيب بل بأي تأليف اتفق فإنه كذا وكذا وإنما قال فذلك ليعلم أن علة الاحتياج الى تعرف المفردات ليست هي الترتيب بل أعم منه وهو التأليف قوله: لا من كل وجه بل من الوجه الذي لأجله يصلح أن يقعا فيها

الصفحة : ٩
أي لا من حيث هي معقولات أولى وطبايع لأعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقاً فإن البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق قوله: ولذلك يحوج المنطقي إلى أن يراعي أحوالاً من أحوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها إلى مراعاة أحوال التأليف أقول: التأليف صنفان أول وثان والأول يقع في الأقوال الشارحة وفي القضايا وأجزاؤه مفردات يذكر أحوالها الصورية في إيساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج وأجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس إليها ومؤلفات بالقياس إلى ما قبلها ويذكر أحوالها الصورية في بارارميناس ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في أثناء مباحث الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس إشارة: ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما أقول: للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع وللذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف أصلاً فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية فلذلك قال علاقة ما لأن العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله: الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الأذهان فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ الى توهم أمثالها في المعاني ويتغير المعاني بتغيرها والأغلاط التي تعرض سبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلاً إنما تسري إلى المعاني لاشتمال الألفاظ الذهنية أيضاً عليها قوله: فلذلك يلزم المنطقي أيضاً أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم أي نظره في المعاني إنما يكون بالقصد الأول وفي الألفاظ بقصد ثان ونظره في الألفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون آخر هو معرفة حال أفرادها وتركيبها واشتراكها

الصفحة : ١٠
وتشكيكها وسائر أحوالها في دلالاتها كدخول السلب على الربط المقتضى للسلب وعكسه المقتضى للعدول وكذلك دخولهما على الجهة دخول الجهة عليهما وبالجملة سائر ما ذكر في شرائط النقيض والمغاليات اللفظية مسألة قوله: إلا في ما يقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي ويتغير به حال المعني فإنه يلزمه أن يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة إنما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة الكلي على النعنى المتعارف الذي يجيء بيانه إشارة: ولأن المجهول بإزاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركّب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم وأراد بالمجهول هيهنا الجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فإن الأعدام لا يتمايز إلا بالملكات ولا ينقسم إلا بأقسامها و سلة قوله: فكما أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصوراً معه تصديق ينبه على عدم العناد بين التصور والتصديق فإن أحدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجاً وبين وجوده معه وإنما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لأن التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والأول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لأنه متأخر عن العلم بهيئته المتصور فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله: مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه متساوية لقائمتين ذلك التصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من

المقالة الأولى من كتاب الأصول لأقليدس قوله: كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى أن يتعرف مثل ذي الاسمين
الصفحة : ١١
والمنفصل وغيرهما أقول: تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه: نقول: لما كانت الأعداد إنما تتألف من الواحد فالنسبة التي لبعضها الى بعض تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين إما أحدهما أو ثالث - أعني خ ل - أقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلاً أو السطوح فلها إما نسب عددية تقتضي تشاركها أو نسب تختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين أحدهما ولا يعد شيء غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة لهما أعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له إنه قوي عليه فإن المربع يتكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقداراً مفروضاً والأصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطاً آخر مفروضاً بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس وإذا تقرر هذا فنقول: إذا فرض خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة أحدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جزر الثلاثة مثلاً فإنه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل أطولهما على الأصغر بالمنفصل وأحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الأصول قوله: وقد يجهل من جهة التصديق الى أن يتعلم مثل كون القطر قوياً على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيهما ويشبه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث متعرض يتصل بهما وتراً بالقياس إليهما ويسمى أيضاً قطراً لأنه يكون قطر الدائرة التي تمر محيطها بالزوايا الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وأيضاً لأنه ينصف السطح المتوازي الأضلاع الذي يحيط به الضلعان - وصورتها واضحة - فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر أي يساوي مربعه مربعيهما فإن قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر مثلاً إذا كان أحد الضلعين أربع والآخر ثلاثة فالقطر يكون خمسة لأن مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والأربعون من المقالة الأولى من الأصول وإنما قال في التصور
الصفحة : ١٢
المجهول الى أن يتعرف وفي التصديق المجهول الى أن يتعلم لأن المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي قد ينسبان الى الإدراك المسبوق بالعدم أو الى الأخير من الإدراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذين الاعتبارين ولذلك لا يوصف الإله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الأخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالتعلم مسألة قوله: فالسلوك الطلبي منا في العلوم ونحوها إما أن يتجه الى تصور يستحصل وإما أن يتجه الى تصديق يستحصل وقد جرت أقول: يعني بقوله: ونحوها ما عد التصور التام واليقين من التصورات الناقصة والظنون واعلم أن الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وإنما سمى الطرف حداً لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج أو يخرج عنه داخل والرسم هو الأثر والذاتيات هي أمور داخلة وتدل على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل

على شيء هي آثاره وعوارضه فسمى التعريف بتلك حداً وبهذه رسماً مسألة قوله: ونحوه يريد به ما دون الرسم من الأمثلة وغيرها مسألة قوله: وأن يسمي الشيء الموصل الى التصديق المطلوب حجة فمنها قياس ومنها استقراء أقول: القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القذة بالقذة والقياس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية فقرية يقال استقريت البلاد إذا تتبعتها تخرج من أرض الى أرض والمستقري يتتبع الجزئيات جزئياً فجزئياً ليتحصل الكلي ونحوه يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء قياساً لأنه إلحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم قوله: ومنهما يصار من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل

معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادئ ذلك المطلوب التي مر ذكرها قوله: ولا سبيل أيضاً الى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التي لأجلها صار مؤدياً الى المطلوب أقول: يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لأن حصول المبادئ وحدها لو كان كافياً لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالماً بجميع العلوم وأيضاً فربما علم الإنسان أن البكر لا تحبل وأن هنداً مثلاً بكر ثم يراها عظيم البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعليه يقاس في التصور إشارة: فالمنطقي ناظر في الأمور المتقدمة المناسبة لمطالبه أقول: لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية أو التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كان تأو غير حقيقية والأمور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني أيضاً قوله: وفي كيفية تأديها بالطالب الى المطلوب المجهول فقصارى أمر المنطقي إذن أن يعرف مبادئ القول الشارح وكيفية تأليفه حداً كان أو غيره وأن يعرف مبادئ الحجة وكيفية تأليفها قياساً كان أو غيره أي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل - إذ ذكر أن المنطقي ناظر في الأمور المتقدمة المناسبة وأن قصارى أمره أن يعرف مبادئ القول الشارح والحجة - بالاحتياج الى المنطق في الحركة الأولى من حركتي الفكر وفي ما يتلوهما من باقي كلامه بالاحتياج إليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه أولاً قوله: وأول ما يفتتح به منه فإنما يفتتح من الأشياء المفردة التي يتألف منها الحد والقياس وما يجري مجريهما فلنفتتح الآن مسألة قوله: ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى

فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأول من المنطق لانحلال المقصود إليه آخر الأمر إشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعني إما على سبيل المطابقة بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبإزائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة أضلاع وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءاً من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فإنه يدل على الشكل لا على أنه اسم الشكل بل على أنه اسم لمعنى جزئه الشكل وإما على سبيل الاستتباع والإلتزام بأن يكون اللفظ دالاً بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف على الحايط والإنسان على قابل صنعة الكتابة أقول: دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والإلتزام بالاشتراك على المعني وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص أو عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي عن أحدهما إلى الآخر ذكر له مثالين: أحدهما لازم لا يحمل على ملزومه والثاني لازم يحمل وإنما قال قابل

صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لأن الأول يلزم الإنسان والثاني لا يلزم وذهب الفاضل الشارح إلى أن الإلتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بأن الدلالة على جميع اللوازم محالة إذ هي غير متناهية وعلى البين منها باطلة لأن البين عند شخص ربما لا يكون بيناً عند آخر فلا يصلح لأن يعول عليه أقول: وهذا بعينه يقدح في المطابقة أيضاً لأن الوضع بالقياس إلى الأشخاص مختلف والحق فيه أن الإلتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز أن يستعمل على ما يجيء بيانه وأما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل في الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس إذ هي لا تدل على ماهيات المحدودات إلا بالإلتزام كما يتبين إشارة إلى المحمول إذا قلنا إن الشكل محمول على المثلث فليس معناه أن حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه أن الشيء الذي يقال له مثلث فهو بعينه يقال له إنه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثاً أو كان في نفسه أحدهما

أقول: هذا البحث يورد بعد مباحث الألفاظ ولعل الشيخ أورده هيهنا ليعرف أن إطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال أن الشيء الذي يقال له المثلث هو بعينه يقال له إنه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل أو كان في نفسه هو المثلث بعينه أو الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وما به التغاير قد يمكن أن يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالنطق والضحك المضافين الى الإنسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وحينئذ إن جعلا موضوعاً ومحمولاً كان ما به الاتحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما وذلك معني قوله كان في نفسه معني ثالثاً وقد يمكن أن يكون شيئاً واحداً يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ إن جعل ذلك للمجموع موضوعاً كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجرداً عما به التغاير كما يقال إن المثلث شكل وإن جعل محمولاً كان الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلاً إن الشكل مثلث وذلك معني قوله: أو كان في نفسه أحدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظ ذو كما يقال الجسم ذو بياض أو يشتق منه اسم كالأبيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم أبيض والمحمول بالحقيقة هو الأول إشارة إلى اللفظ المفرد والمركب

اعلم أن اللفظ يكون مفرداً وقد يكون مركباً واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا حين هو جزئه مثل تسميتك إنساناً بعبد الله فإنك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبداً لله فلست تريد بقولك عبداً شيئاً أصلاً فكيف إذا سميته بعيسى بلى في موضع آخر قد تقول عبدا الله وتعني بعبد شيئاً وحينئذ عبد الله نعت له لا اسماً وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمى قولاً: فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة: اسم أو فعل: وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة: وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل

قولك في الدار وقولك لا إنسان فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة إلا أن أحد الجزئين أداة لا يتم مفهومها إلا بقرينة مثل - لا - و - في - فإن القائل زيد لا وزيد في لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار ولا إنسان لأن - في - و - لا - أداتان ليستا كالأسماء والأفعال أقول: قيل في التعليم الأول: إن المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة أصلاً واعترض عليه بعض المتأخرين: بعبد الله وأمثاله إذا جعل علماً لشخص فإنه مفرد مع أن لأجزائه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وأدى ذلك إلى أن ثلث القسم بعض ما جاء من بعده وجعل اللفظ: إما أن لا يدل جزؤه على شيء أصلاً: وهو المفرد أو يدل على شيء غير جزء معناه: وهو المركب أو على جزء معناه: وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي أن يفهم ويعتبر وذلك لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له إنه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل به عليه فلا يقال له إنه دال عليه وإذا ثبت هذا فنقول: اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه: لا يخلو من أن يراد بجزئه دلالة على شيء آخر أو لا يراد وعلى التقدير الأول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءاً من اللفظ الأول بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالاً على معنى آخر بإرادة أخرى وليس كلامنا فيه فإذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزء دلالة أصلاً وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك أن اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء أصلاً فإذاً الرسمان أعني القديم والمحدث للفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تأمل متأمل وأنصف من نفسه لا يجد بين لفظ - عبد - من عبد الله إذا كان علماً وبين لفظ - إن - من إنسان تفاوتاً في المعنى فإن كليهما يصلحان لأن يدل بهما في حال آخر على شيء وأما كون الأول منقولاً من نعت والثاني غير منقول فأمر يرجع الى حال الألفاظ ولا يتغير بهما أحوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك أن الرسم المنقول من التعليم الأول صحيح وأن المفرد في المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله هو المسمى مركباً

أو مؤلفاً ونرجع الى تتبع ألفاظ الكتاب فنقول: قال الشيخ: المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة أصلاً زاد في الرسم القديم ذكر الإرادة تنبيهاً على أن المرجع في دلالة اللفظ هو إرادة المتلفظ وقال: حين هو جزؤه ليعلم أن الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فإن دل بإرادة أخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركباً فإن الفرق بين المؤلف والمركب على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم قوله فمنه قول تام: وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة: اسم أو فعل أقول: الأقوال ينحل إلى ثلاثة أشياء: أسماء وأفعال وحروف وتشترك في أربعة أشياء وهي كونها ألفاظاً مفردة دالة على المعاني بالوضع والتواطؤ فإن المعنى الجامع لهذه الأربعة جنسها وتفترق أولاً بفصلين: هما دلالتها في نفسها أو في غيرها وذلك لأنه كما أن من الموجودات قائماً بنفسه هو الجوهر وقائماً بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولاً بنفسه هو الذات ومعقولاً بغيره هو الصفة كذلك من الألفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والأخير هو الحرف: وهو الأداة والأول جنس يقسمه فصلان آخران: هما التعلق بزمان معين من الأزمنة الثلاثة والتجرد عن ذلك والأخير هو الاسم والأول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة

والفعل عند النحاة أعم منه عند المنطقيين فإنهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر كقولنا أمشي أيضاً فعلاً ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف أعدامها والأعدام تعرف بالملكات ولا ينعكس فلذلك اقتصر الشيخ على إيراد حد الفعل إذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من - الأزمنة - الثلاثة والفعل لا ينفك بعد الأمور الخمسة أعني الأربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم عن شيئين: أحدهما كون معناه موجوداً لغيره مرتبطاً لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معيناً وقد لا يكون لكن وجود التعين وعدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه إنما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا إلى غير بشرط أن يكون لا بعينه فإن بينهما فرقاً كثيراً وهو المراد من قوله: موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الأسماء المتصلة بالأفعال: كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فإن من الأسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى

الصفحة : ١٨

إنما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الأسماء المتصلة بالأفعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل فيه المعنى أما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله: في زمان معين من الثلثة والحد الذي أورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لاسيما الفصل الذي يميزه عن الحرف إلا بالالتزام والحد التام للفعل التام أن يقال: الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الأزمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق فالأفعال الناقصة ما ينقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج إلى جزء يدل عليه كقولنا كان زيد قائماً وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم: أن الفعل البسيط أعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر وهو ظن فاسد يتحققه النحاة فإن قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وإن كان مشتملاً على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال وتسمى قائمة ثم تصرف إلى الماضي أو المستقبل بأدوات لذلك يقترن بها وظهر من حد الفعل أن الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتأليف الثنائي بين هذه الثلثة يمكن على ستة أوجه إثنان منها تامان بحسب النحو وهو ما يتألف من اسمين أو من اسم وفعل يسند أحدهما إلى الآخر كقولنا زيد قائم وقام زيد وقول الشيخ إن القول التام - و - هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم أو فعل يوهم أن التام منها ثلثه لكن التأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما إلى الاسم فيرجع التام إلى القسمين المذكورين إلا أن قوله في المثال حيوان ناطق تدل على أن المؤلف من الموصوف والصفة يعد في الأقوال التامة وحينئذ يكون ما ذهب إليه النحاة أخص لكنه أسدّ لأن التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص: إلا أن أحد الجزئين أداة لا يتم مفهومها إلا بقرينة لما كانت الأداة لا تدل إلا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة إلى غير يتقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالأداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا لا إنسان والفاقدة إياها وإن اقترنت بغيرها لا تكون تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والأول تأليف ناقص لأنها

الصفحة : ١٩
في قوة مفرد والثاني ليس بتأليف إلا بعد الانضياف إلى القرينة إشارة إلى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد وإذا كان الجزئي كذلك فيجب أن يكون الكلي ما يقابله: وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه فإن امتنع امتنع بسبب من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركاً فيه بالفعل مثل الإنسان وبعضه يكون مشتركاً فيه بالقوة والإمكان مثل الشكل الكروي المحيط باثني عشرة قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه شركة لا بالفعل ولا بالقوة والإمكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوّز وجود شمس أخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس مثال الكلي الإنسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس أقول: الجزئي الذي رسّمه هو الحقيقي والإضافي هو كل أخص يقع تحت أعم ولو كان كلياً بالمعنى الأول كالإنسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم قسموا الكلي إلى أقسام ستة: بأن قالوا: إما أن يوجد في كثيرين غير متناهية أو متناهية أو في واحد فقط أو لا يوجد أصلاً والأخيران إما أن يمكن وجودهما في كثيرين أو لا يمكن بسبب غير المفهوم وأمثلتها: الإنسان والكواكب والشمس عند من يجوّز نظيرها والإله والكرة المذكورة وشريك الباري وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر إشارة إلى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة ومفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية:
إعلم أن من المحمولات محمولات مقوّمة لموضوعاتها ولست أعني بالمقوّم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده ككون الإنسان مولوداً ومخلوقاً ومحدثاً وكون السواد عرضاً بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوع في تحقق مهيته ويكون داخلاً في مهيته جزء منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للإنسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسماً إلى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً ويفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى أن يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسماً ويفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى أن يمتنع عن سلب الشكلية عنه وإن كان هذا فرقاً غير عام بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقومة بهذه الصفة على ما
الصفحة : ٢٠
سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق أقول: كل محمول فهو كلي حقيقي لأن الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع الطبع كقولنا الجسم حيوان أو جماد وأراد الشيخ بالمحمولات هيهنا ما هي بالطبع فهي: إما ذاتية لموضوعاتها وإما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجيء ذكره فيخصص هذا باسم المقوّم وهو ما يتألف منه الذات فيكون ذاتياً بالقياس إلى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى وأما ما هو نفس الذات فهو ذاتي بالقياس إلى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الأول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوباً إلى الذات والذات لا ينسب إلى نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات: أحديها أنه لا يمكن أن يتصور الشيء إذا إذا تصور ما هو ذاتي له أولاً وثانيها أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته فإن السواد هو لون لذاته لا لشيء آخر يجعله لوناً فإن ما جعله سواداً

جعله أولاً لوناً وثالثها أن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجوداً وتوهماً وهذه الخاصيات إنما توجد للذاتي عند إحضاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصتين الأخيرتين فإن الإثنين مثلاً لا يحتاج في اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم إلا أن الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فإنه من علل ماهيته أو نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فإنه من معلولاته وعلل المهية غير علل الوجود وقد أشار الشيخ في هذا الفصل إلى الفرق بينهما فقال ولست أعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع إليه في ماهيته ثم قال: ويكون داخلاً في ماهيته جزء منها مثل الشكل للمثلث يريد به القسم الأول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء المهية بالمجاز فإن الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على المهية بل إنما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه ثم إنه بيّن الفرق بين علل المهية وعلل الوجود بالخاصية الأخيرة المذكورة فإنها موجودة لعلل المهية غير موجودة لعلل الوجود فقال: ولهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسماً إلى

الصفحة : ٢١

أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث نتصوره جسماً ونفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح: الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالإيجاب إلا أن الامتناع عن السلب يستلزم إحضار الذاتي بالبال أيضاً الذي هو شرط في أن يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالإيجاب لا يستلزم لأنه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطراً بالبال بل يكون الذهن ذاهلاً عن أقول: وهذا فرق ضعيف لأن الامتناع عن السلب والقطع بالإيجاب متلازمان وحكمهما في استلزام إخطار الذاتي بالبال إذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه إذا كانا بالقوة واحد قوله: من حيث نتصوره جسماً فائدة هذا القيد أن امتياز المهية عن الوجود لا يكون إلا في التصور فعللها لا تمتاز عن علل الوجود إلا هناك قوله: وإن كان هذا فرقاً غير عام أي ليس فرقاً بين الذاتيات وجميع العرضيات فإن بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم المهية ومثاله أن يفرق بين المثلث والدائرة بأن المثلث مضلع بخلاف الدائرة فإن المضلع وإن كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضوع المطلوب إشارة الى الذاتي المقوم إعلم أن كل شيء له ماهية فإنه إنما يتحقق موجوداً في الأعيان أو متصوراً في الأذهان بأن يكون أجزائه حاضرة معه أقول: المهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد هيهنا كل شيء له مهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الأجزاء وإنما خص البيان بالمركبات لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً بأحد الوجودين غير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه إذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك قوله: فالوجود معنى مضاف M0 لى حقيقتها لازم أو غير لازم

الصفحة : ٢٢

الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم مسألة قوله: وأسباب وجوده أيضاً غير أسباب ماهيته مثل الإنسانية فإنها في نفسها حقيقة ما وماهيته ليس أنها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوماً لها بل

مضافاً إليها ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها في النفس خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية في النفس وجود ويقع الشك في أنها هل لها في الأعيان وجود أم لا أما الإنسان فعسى أن لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته ولك أن تجد مثالاً لغرضنا في معان أخر أقول: أسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع وأسباب المهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج مسألة قوله: فجميع مقومات المهية داخلة مع الماهية في التصور وإن لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التي لا توجد أجزاؤها متمايزة فللإنسان أن يتصورها وأن يميز بين أجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفرداً عن غيره وذلك لقوته المميزة فالتفاته بالقصد الأول إلى المتصور الأول وإن كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون عليه في الوجود مغاير لالتفاته بالقصد الأول إلى صور الأجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الأول وقد يكون الأول حاضراً بالفعل ملتفتاً إليه بالقصد الأول من دون أن يكون الثاني معه كذلك وإن كان الأول لا يتم إلا وأن يكون الثاني حاصلاً معه بحيث يكون له أن يحضرها متى شاء ويلتفت إليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت إليها الذهن بالفعل وله أن يلتفت إليها متى شاء فقوله: فجميع مقومات المهية داخلة مع المهية في التصور إشارة الى حضور المتصور الأول مع أجزائه كما ذكره في أول الفصل بقوله: إن كل شيء له مهية فإنه إنما يتصور مع حضور أجزائها وقوله: وإن لم يخطر بالبال مفصلة إشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه قوله: كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها إذا أخطرت بالبال تمثلت

إشارة الى المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت إليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين قوله: فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات إشارة الى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فإن الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو أعم من الذاتي هيهنا مسألة قوله: ولأن الطبيعة الأصلية التي لا تختلف فيها إلا بالعدد مثل الإنسانية يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولنقدم لتعريفه مقدمة: فنقول: المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد يؤخذ من حيث هي هي لا من حيث أنها واحدة أو كثيرة أو جزئية أو كلية أو موجودة أو غير موجودة بل من حيث تصلح لأن تكون معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة أو كثيرة أو جزئية أو كلية أو موجودة أو غير موجودة ذلك خ ل وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئاً واحداً فإنها تسمى من حيث هي كذلك طبايع أي طبايع أعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعاً على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله: ولأن الطبيعة الأصلية إشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة تتحصل بأشياء يقترن إليها وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول وقد تكون متحصلة تتكثر بالعدد فقط أي لا يكون اختلاف ما بين جزئياتها إلا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها إلا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني مسألة قوله: فإنها مقومة لشخص شخص تحتها أي الطبيعة النوعية أيضاً مقومة للأشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة إنما هي تمام مهية تلك الأشخاص مسألة قوله: ويفضل عليها

الشخص بخواص له إشارة إلى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فإن هذا الإنسان وذلك الإنسان
الصفحة : ٢٤
لا يختلفان من حيث الإنسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالإشارة الحسية ولوازمها: من اختلاف المادة والأين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الإنسانية المجردة قوله: فهي أيضاً ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود إشارة الى العرضي اللازم الغير المقوم وأما اللازم الغير المقوم ويخص باسم اللازم وإن كان المقوم أيضاً لازماً فهو الذي يصحب المهية ولا يكون جزءاً منها أقول: لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو إما داخل فيه أو خارج عنه والأول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فإن المصاحب يمكن أن يعلم أو لا يكون والأول ينسب إلى اللزوم في العرف والثاني ينسب إلى الاتفاق فإن الاتفاق لا يخلو عن سبب ما إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق فاللازم هيهنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الأحوال بسبب من شأنه أن يكون معلوماً والذاتي أيضاً محمول لا ينفك عنه الموضوع في حال من الأحوال بسبب معلوم إلا أنه ليس خارجاً عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بأنه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءاً منها وهذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات لا دائماً أو بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس إلى الذاتيات لا إلى سائر العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود مسألة قوله: مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وأمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً أقول: المحمولات الخارجة إما أن يلحق الموضوع لا بالقياس إلى شيء خارج عنه بل بقياس بعض أجزائه إلى بعض كالمستقيم للخط أو بقياس الموضوع إلى ما فيه كالضاحك والأبيض للإنسان فإنهما يحملان عليه لأجل وجود الضحك والبياض فيه وإما أن يلحقه بالقياس إلى شيء خارج عنه كنصف الإثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه إلى الإثنين فإنه مهما قيس إلى الثلث صارت نصفيه ثلثيه ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه إلى قائمتين فهو من النصف الثاني وجميع ذلك إما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً أو ممكناً والأول
الصفحة : ٢٥
هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقاً أو لحقه لحوقاً غير دائم وهو المراد من قوله وهذا وأمثاله من لواحق يلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً قوله: ولكن بعد ما يقوّم المثلث بأضلاعه الثلاثة إشارة إلى كونها عرضية غير ذاتي لأن الذاتية أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً ولكن ليس بعد ما يقوم قوله: ولو كانت أمثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لأن مقايسته الى كل واحد مما عداه لا ينحصر في حد فكما أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف أربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جراً وقول الفاضل الشارح مشعر بأنه جعل المحمولات التي ليست بالقياس إلى أمور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس إليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف الذهن عند حد ما والحق أن كون الشيء محمولاً على شيء أمر عقلي سواء كان بالقياس إلى أمر خارج أو لم يكن بالقياس إلى شيء فإن الموجود في الموضوع ليس إلا البياض مثلاً أما كون الموضوع أبيض ليس في خارج العقل أمراً زائداً على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية وأما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة

والإمكان وليس يخرج منها إلى الفعل أبداً إلا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الأشياء التي يوصف باللانهاية كالأعداد وغيرها والعلة في امتناع كون أمثال هذه المحمولات مقومات هي أن الموجود بالفعل لا يمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجد إلا بالقوة فإن أجزاء الشيء يجب أن تكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح: من أن الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالأجزاء الذهنية قوله: وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة أقول: مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فإن

الصفحة : ٢٦

قوماً من المنطقيين أنكروا أن يكون من اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا: كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدوداً في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فأورد الشيخ لإثبات مطلوبه قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأولية والمكتسبة البرهانية وذلك أن يقال: المحمول اللازم لا يخلو من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لأن ذات الموضوع أو المحمول لما هي هي تقتضي ذلك اللزوم أو يكون بتوسط أمر مغاير لهما يقتضيه والقسم الأول يقتضي أن يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها إلا على تصورهما فقط فيكون من الأوليات والقسم الثاني يقتضي أن يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البرهانية على أمثالها وذلك لأن محمولات المطالب العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون أعراضاً ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله: وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط إشارة إلى القسم الأول وقوله: كانت معلومة أي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض لما ذهب إليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم أن الحكم يكون المحمول اللازم بغير وسط بيناً للموضوع لا يحتاج إلى البرهان الطويل الذي أقامه الشارح على ذلك وإلى حل تلك الشكوك التي أوردها عليه وأحال بعضها إلى سائر كتبه وذلك لأن اللزوم لما كان مفسراً بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيئاً بغير توسط شيء آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء يلزمه في العقل أو في الخارج ولا معنى للزوم العقلي إلا أن تعقل الملزوم لا ينفك في العقل عن تعقل لازمه وذلك هو المراد من كونه بيناً له وأما اللازم بتوسط شيء آخر فإنه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك بيناً وما قيل على ذلك: من أنه يقتضي أن يكون الذهن منتقلاً عن كل لزوم إلى لازمه ثم إلى لازم لازمه بالغاً ما بلغ حتى يتحصل اللوازم بأسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لأن اللوازم المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس إلى غيرها فقد يمكن أن يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب إعراضه عن تلك المتلازمات والتفاته إلى غيرها ولكنها قلما تكون في الوجود فضلاً عن أن تكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي تشتمل على أمثالها أكثر العلوم فإنها

الصفحة : ٢٧

هي التي تكون بحسب قياس الموضوع إلى غيره وهي إنما تتحصل عند تصور الأمور التي إليها يقاس الموضوع وتصور تلك الأمور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي إلى وجود تلك اللوازم المترتبة فإذن قد اندفع ذلك الإشكال ونرجع إلى ما كنا مسألة قوله: وإن كان لها وسط يتبين

به إشارة إلى القسم الثاني وهو أن يكون اللازم بوسط كما يكون في العلوم المكتسبة مسألة قوله: علمت واجبة به إشارة إلى أن اللازم لا يكون بيناً مطلقاً بل إنما يكون بيناً عند حضور الوسط فقط مسألة قوله: وأعني بالوسط وأعني بالوسط ما يقرن بقولنا لأنه حين يقال لأنه كذا إشارة إلى أن الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم أي به يقوم البرهان على إثبات ذلك المحمول لموضوعه ثم إن الشيخ أراد أن يتوصل من النظر في حال الوسط إلى إثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة إليه وقد بان في علم البرهان أن الوسط في البراهين على المطالب إما أن يكون مقوماً لموضوع المطلوب أو يكون عارضاً له فإن كان مقوماً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوماً للوسط لأن مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوباً لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب أن يكون عارضاً له البتة وإن كان الوسط عارضاً للموضوع جاز أن يكون المحمول مقوماً للوسط وجاز أن يكون عارضاً أيضاً له فهذان مأخذان يشملان على أصناف البراهين ويسمى فهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً لأن مقوم المقوم مقوم بل كان لازماً له أيضاً إشارة إلى المأخذ الأول وإنما لم يجز أن يكون اللازم مقوم المقوم لأنا فرضناه خارجاً وجزء الجزء يكون داخلاً ثم أراد أن يتوصل عن هذا المأخذ إلى مطلوبه فأورد قسمة أخرى وهي: إن اللازم الأول إما أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط ثم أبطل القسم الأول بأن قال: فإن احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط أي يحتاج كل وسط في لزومه إلى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤدّ إلى ثبوت اللزوم الأول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه

وسطاً ليس بوسط بل جزء من أمور غير متناهية هي بأسرها الوسط وإذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط ولفظة لم يكن هيهنا فعل تام قوله: وإن لم يحتج فهناك لازم بيّن اللزوم بلا وسط أي لما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل إلى المأخذ الثاني بقوله: أي كان الوسط المفروض أولاً لازماً للموضوع متقدماً لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة هيهنا أيضاً إلا أنه لم يفصلها إيجازاً بل قال مبطلاً للقسم الأول: واحتاج إلى توسط لازم آخر أو مقوم غير منته في ذلك إلى لازم بلا وسط أيضاً تسلسل إلى غير النهاية أقول: فإنه لما كان الوسط الأول لازماً جاز كون هذا الوسط الثاني مقوماً أو لازماً ولذلك قال لازم آخر أو مقوم وبإبطال هذا القسم الأول يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فأنتج من جميع الأقسام مطلوبه وذلك قوله: فلابد في كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما أراد منه فقال: فقد بان أنه ممتنع الرفع في الوهم أقول ثم بيّن أنه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله: فلا يلتفت إذاً إلى من قال إن كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم فقد تم الكلام قوله: مثال آخر للازم البيّن وذلك لأن المساواة واللامساواة لازم بيّن للكم ولأنواعه وإنما يلحقها بقياس بعضها إلى بعض بشرط أن يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح إنما نسب هذا البيان إلى التطويل لأنه لم يعتبر محاذاته لأقسام العلوم ومأخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي أورده وادّعى فيه التقريب وعدم الاحتياج إلى ذكر التسلسل وهو أن الماهية إن اقتضت من حيث هي هي شيئاً من لوازمها فما اقتضته فهو لازمها بغير وسط وإن لم تقتض من حيث هي هي شيئاً فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئاً وقد فرضت مستلزمة هذا

خلف ليس كما ذكره لأن القسم فيها ليست بمستوفاة فإن من أقسامها أيضاً أن يقال إنها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور أو التسلسل أو لا على سبيل أحدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه إشارة إلى العرض الغير اللازم وأما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم بجميع المحمولات التي يجوز أن يفاق الموضوع إنما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارقه لأن مقابل ما يمتنع أن يفارق أعني اللازم هو ما يجوز أن يفارق وتنقسم إلى ما يفارق وإلى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقاً ككون زيد فقيراً طول عمره مثلاً مفارقة سريعة أو بطيئة سهلة أو عسرة مثل كون الإنسان شاباً وشيخاً وقائماً وجالساً يمكن أن يتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالنائم والسريعة العسيرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشاب والبطيئة العسرة كالجنون - كالمجنون خ ل - إشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتياً فما ليس بمقوم لازماً كان أو مفارقاً فقد يسمى عرضياً ومنه ما يسمى عرضاً وسنذكره مسألة قوله: ما يسمى عرضاً يريد به العرض العام إشارة إلى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته أقول عنى بغير هذا الموضع كتاب البرهان فإن الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والأعراض الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطاً أو مركباً والمهية ربما يخص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو إما أن يلحقه لأنه هو وإما أن يلحقه لأمر آخر وذلك الأمر إما أن يساويه أو يكون أعم منه أو أخص منه والأول وحده هو العرض الذاتي الأولي وهو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولي إنما يلحقان الموضوع من جوهر المضوضوع

الصفحة : ٣٠

ومهيته إلا أن الأول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحصول الذي يؤخذ الموضوع في حده إلا أن الاصطلاح يقتضي أن يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان على معنى أعم من ذلك والسبب في ذلك أن العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على أنواع موضوعه وقد يحمل على أعراض أخر له وقد يحمل على أنواع الأعراض الأخر كالناقص في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون مأخوذاً في حد المحمول إلا في الأول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه أو ما يقوّم موضوعه أو معروضه أو معروض جنسه ويقيد ما يقوّم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فإن ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضاً ذاتياً وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرناه يخص الأول بقيد الأولي لأن ما عداه إنما يلحق الموضوع لأمر غير ما به هو هو هذا إذا أريد بالموضوع موضع القضية أما إذا أريد به موضوع العلم فيكفي فيه أن يقال ما يؤخذ موضوع العلم في حده مسألة قوله: مثل ما يلحق المقادير أو جنسها من المناسبة والمساوات والأعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والمرض وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الأعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للأنف المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك

بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما والمناسبة إذا أخذت على أنها مقدارية كانت عرضاً ذاتياً للمقادير ويستعمل في علمها وإذا أخذت على أنها مطلقة كانت عرضاً ذاتياً لجنسها التي هي الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الأعداد لأنها ليست عرضاً ذاتياً لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير أو جنسها وقد يمكن أن يرسم الذاتي برسم ربما جمع الوجهين جميعاً إنما قال يرسم ولم يقل يحد لأن الأمور المختلفة بالمهية لا يمكن أن يجمع في حد لأنها لا تشترك

الصفحة : ٣١

في الذاتيات المميزة لكنها يمكن أن يجمع في رسم لأنها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو أن يقال ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع في حده فالأول مقوماته والثاني أعراضه الذاتية الأولية وإن أريد أن يجمع جميع الأعراض الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع أو يؤخذ الموضوع أو ما يقوّمه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه أو معروضهما كما مر في حده واعلم أن أخذ المقومات في الحد أخذ طبيعي وأخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح في تعريف العرض الذاتي بأخذ الموضوع في حده: وهذه عبارة المتقدمين أوردها الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدة المتأخرين وبيّن في الحكمة المشرقية بطلانها بأن الموضوع بمهيته ووجوده متميزة عن ماهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حده وأيضاً الأعراض غير متعلقة بماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو أو هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لأن الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الأعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول وأقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى أن الأعراض التي يعبّر عنها بما يقتضي تخصيصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب أسمائها إنما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها وأما حقايقها في أنفسها فإنما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وإن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود فالحد التام يلتئم من مقومات المهية دون مقومات الوجود فما كانت من تلك المهيات بسائط لا أجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها أجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات إنما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتاً إلى موضوعاتها أما ما يقتضي التفاتاً إليها فإنما يكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي أن يحد باعتبار الموضوعات وذلك لأن التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد إلا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لأوردناه بألفاظه فظاهر أن الأعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الإشارات مما لا يفهم من غير التفات إلى موضوعاتها وذلك لأن المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة إلى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد

الصفحة : ٣٢

بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع أخر فإن جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المناسبة والمساواة اتفاقاً محضاً وهو نوع من المضاف والزوجية انقساماً بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضياً ذاتياً للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست أدري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها أيخالف الجميع في جعلها

أعراضاً ذاتية أم يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعاً عن نفسه لها تعريفات أخر أما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الأعراض بسيطة كانت أو مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدوداً أو رسوماً تامة أو ناقصة بحسب المهية أو بحسب التسمية فلسنا نقدر على أن نتصورها غير ملتفتين إلى موضوعاتها ولا على أن نعرفها إلا كذلك ولا نأبى من أن نجوّز أن يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حداً غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما أشار إليه الشيخ فكثيراً ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه وأما الرسم الجامع الذي أورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الأولية التي هي الجنس والفصل القريبان والأعراض الذاتية الأولية فقط نقله الشارح إلى هيهنا ويخرج عنه المقومات البعيدة كأجناس الأجناس والفصول وفصولهما وسائر الأعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فإذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين معاً والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق الشيء لأمر خارج عنه أعم منه لحوق الحركة للأبيض فإنهما إنما يلحقه لأنه جسم وهو معنى أعم منه أو أخص منه لحوق الحركة للموجود فإنها إنما يلحقه لأنه جسم وهو معنى أخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فإنه إنما يلحقه لأنه إنسان لم يذكر قسماً من الأقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لأجل أمر يساويه وهو من جملة الأعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الإنسان للتعجب ومساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لوسائط بينهما ولعل الشيخ حذفه إيثاراً للاختصار وهو أيضاً خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح إشارة إلى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو

هؤلاء لما سمعوا أن الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا أن المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما يحكى عنهم أو عن أمثالهم في كتاب الجدل فإذا حُصِّل عليهم أي نُبِّهوا على تحقيق ما يؤدى إليهم ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بأن يذكّروا أنهم عنوا بالذاتيات أجزاء المهية فقط والجنس هو جزء المهية لزمهم أن لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولأجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم يقل إنهم يقولون كذا ثما لما نبه بعضهم بالفصول ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى أن من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو أعم يعني الجنس وهو المراد بM0 سلة قوله فإن اشتهى بعضهم أن يميز كان الذي يؤل إليهM0 سلة قوله هو أن المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته أعم مسألة قوله: ثم يتبلبلون إذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي أعم وليست أجناساً مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس وستعرفها يقال تبلبلت الألسن إذا اختلطت والمراد أن كلامهم يختلط إذا تنبهوا على ما يناقض رأيهم وذلك بإيراد فصول الأجناس كالحساس للإنسان فإنها ذاتيات لكونها مقومة للأجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولاً للأجناس ثم فما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال أقول: يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أن كل ما هية إنما تتحقق بأن يكون أجزاؤها حاضرة معها قال: فيجب أن يكون الجواب بالمهية ثم نبه على منشأ غلطهم بM0 سلة قوله: وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فإن نفس الجواب غير الداخل في اجلواب والواقع في طريق ما هو أقول

وذلك لأن القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه والواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح: والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو أن الجزء إذا صار مذكوراً بالمطابقة كان مقولاً في طريق ما هو وإذا
الصفحة : ٣٤
صار مذكوراً بالتضمن كان داخلاً في جوابه أقول: ويمكن أن يحمل الاشتباه الأول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي أي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الأعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الأعم وحينئذ يكون الداخل في الجواب أعم من المقول في الطريق ومما يؤيده أن الشيخ عرّف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولاً في طريق ما هو وذلك عندهم إنما يكون هو الذاتي الأعم فإن الذاتي المساوي إنما يكون عندهم حداً وأيضاً الشيء قد يعرف بالذاتي الأعم أولاً ثم يقيد بالمساوي حتى يتحصل مهيته فإذن الأعم قد وقع في الطريق وأما المساوي فقد وقع عند الوصول إلى المقصد الذي هو تحصيل المهية مسألة قوله: واعلم أن سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو أنه ما ذاته أو ما مفهوم اسمه بالمطابقة وإنما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال تحققها والأمر الأعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم أن يقولوا إنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم أن يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه إلى قدمائهم دالين على ما اصطلحوا عليه عند اقنل كما هو عادتهم وأنت عن قريب ستعلم أن لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك أن المباحث العلمية لا تتعلق بالألفاظ إلا بالعرض كما مر وإذا تعلقت بها فيجب أن يحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ إلى مفهومه الأصلي وبيّن أنه إنما يورد سؤالاً إما عن حقيقة الذات أو عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما يبين في باب المطالب ثم بين أن المعنى الذي يجعله القوم بإزائه ليس هو أحدهما لأن حقيقة الذات إنما تتحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والأمر العام الذي يذهبون إليه ليس هو ما به الشيء هو يعني حقيقته ولا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة فإذن
الصفحة : ٣٥
ليس هذا الإطلاق بحسب العرف اللغوي فإن ذهبوا إلى اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم أن يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي إلى الاصطلاحي وإن ينسبوا ذلك إلى القدماء فإن طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع أنهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه إشارة إلى أصناف المقول في جواب ما هو إعلم أن أصناف الدال على ما هو من غير تغيير العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر أن يقال: المسؤول عنه بما هو إما أن يكون شيئاً واحداً أو أشياء كثيرة والأول إما أن يكون كلياً أو جزئياً والثاني إما أن يكون تلك الأشياء مختلفة الحقائق أو متفقة الحقائق وهذه أربعة أصناف والجواب عنها ثلثة أصناف لأن الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لأن المسؤول عنه إن كان شيئاً واحداً أو كان

كلياً فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك إذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وإن كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام المهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك إذا اختص السؤال منها بواحد فهو جواب في حال الشركة المطلقة وإن كان شيئاً واحداً جزئياً أو أشياء كثيرة متفقة الحقايق كان الجواب في الحالتين هو نفس مهية ذلك الشيء أو الأشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معاً وقد ظهر من ذلك أن أصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية مهية شخص واحد وتمثل بزيد إذا قيل إنه ما هو وهو سهو منه فإنه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب مسألة قوله: أحدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على مهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الإنسان أقول: الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يتخصص بأحدهما بل قال على مهية الاسم ليتناولهما
الصفحة : ٣٦
مسألة قوله: والثاني بالشركة المطلقة والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب أن يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثل فرس وثور وإنسان ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن إلا الحيوان أما أنه لا يجب أي لا ينبغي فلأنه تمام المهية المشتركة وأما أنه لا يحسن فلأنه لو أورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملاً على ما يجب لكنه لم يحسن فإنه لا حاجة إلى ذلك التفصيل مسألة قوله: فأما الأعم من الحيوان فأما الأعم من الحيوان كالجسم فليس لها بمهية مشتركة بل جزء المهية المشتركة وأما الإنسان والفرس ونحوهما فأخص دلالة مما يشتمل عليه تلك المهية أقول هذا شروع في بيان ذلك بأن المورد إن كان غير الحيوان فإما أن يكون أعم أو أخص منه أو مساوياً له وأبطل الجميع وذلك ظاهر مسألة قوله: في إبطال المساوي وأما مثل الحساس والمتحرك بالإرادة طبعاً وإن أنزلنا أنهما مقومان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة فليسا يدلان على المهية إنما قال ذلك لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي أن الفصل الذي يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لأن الواحد إن لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلاً وإن تحصل به كان ما عداه فضلاً فلا يكون فصلاً اللهم إلا أن يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة وحينئذ يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئاً لا يدل على ذاته إلا بعرض ذاتي له فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان فإن وجد له عرضان يشتبه تقدم أحدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك بالإرادة في هذا الموضع من هذا القبيل فإن مبدأ الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروضة الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقياً أعرض الشيخ عنه وعرّض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله وإن أنزلنا أنهما مقومان أي إن فرضنا
الصفحة : ٣٧
قوله: وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك بالإرادة وأمثال ذلك بحسب المطابقة هو أنه شيء له قوة حس أو قوة حركة وكذلك مفهوم الأبيض هو أنه شيء ذو بياض فأما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا على طريق الالتزام حتى يعلم من خارج أنه لا يمكن أن يكون شيء من هذه إلا جسماً

يريد أن الفصول والعرضيات كلها لا يدل على أصل الماهية التي يدل عليه الجنس والفصل إلا بالالتزام وذلك لأن الفصول تحصل المهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فأما الشيء الذي يتحصل بها أو يكون موضوعاً لها فهو خارج عن مفهوماتها إذ لو كانت يشتمل عليها لكان ما به الاشتراك داخلاً فيما به الامتياز أو الأشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف قوله: إذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية أو على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وأدى به ذلك إلى أن جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة أن لفظة ما إنما يقصد بالقصد الأول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه ثم يتعلق بأجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها فيبقى اللوازم غير مقصودة مطلقاً قوله: وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود أي اللفظ الذي يقصد به أشياء محدودة إذا دل على الماهية أو على مفهوم الاسم ويتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على أشياء محدودة وأما اللوازم الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز أن تكون مقصودة له قوله: وأيضاً إذا كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلاً فإنه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان أن الذي يصلح فيما نحن فيه أن يكون جواباً عما

هذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لأن ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع وإلا لكانت الرسوم أيضاً مهجورة على الإطلاق فكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن الأجناس وأيضاً الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي إلى أقسامه الخمسة فقال بعد أن قسم الدال على المهية إلى الجنس والنوع ما هذه عبارته: والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان إلا بالالتزام فليس جنساً إذ المراد هيهنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة أو التضمن وهذا أيضاً نص صريح على التخصيص بهذا الموضع قوله: وتجد اسم الحيوان موضوعاً بإزاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها التي تخصها وما في حكمها وضعاً شاملاً إنما يخلى عما يخص كل واحد منها أقول يريد أنه إذا بطلت الأقسام بأسرتها تعين الحيوان للجواب فإنه هو الذي يشتمل على جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤول عنها ويخلى عن فصل كل واحد منها قوله: هذا وأما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معاً مثل ما أنه إذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور إنهم أناس قوله: وإذا سئل عن زيد وحده ما هو لست أقول من هو كان الذي يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور إنه إنسان إشارة إلى الفرق بين ما ومن فإن الأول قد مر بيانه والثاني إنما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد أو ما يجري مجراه قوله: لأن الذي يفضل في زيد علي الإنسانية أعراض ولوازم لأسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم أمه وغير ذلك عرضت له يريد أن يفرّق بين الأشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وتجعلها أشياء مختلفة الحقائق كالإنسان والفرس وبين الأشياء التي تدخل على معنى آخر كالإنسان وتجعلها أشياء متفقة الحقيقة كزيد وعمرو ولنورد لبيان ذلك مقدمة هي أن نقول: من الكليات ما قد يتصور معناه

فقط بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ولا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط أن يكون ذلك المعني وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه ويكون معناه الأول مقولاً على المجموع حال المقارنة وهذا الأخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يتحصل بنفسه بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء وقد يكون متحصلاً بنفسه أو بما انضاف إلى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهماً ولا محتملاً لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فقط وهذان يشتركان في أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به إلا أن اللاحق مقسط لقوام ذلك المعنى في الصورة الأولى ويسمى فصلاً أو لاحق به بعد التقوم في الصورة الأخيرة ويسمى عارضاً فالكلي يسمى بالاعتبار الأول مادة وبالاعتبار الثاني جنساً وبالاعتبار الثالث نوعاً مثاله الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به الناطق مثلاً صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ولا يقال له إنه حيوان كان مادة وإن أخذ لا بشرط أن لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً وإن تخصص بالناطق تحصل إنساناً ويقال له إنه حيوان كان جنساً وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق متخصصاً أو متحصلاً به كان نوعاً فالحيوان الأول جزء الإنسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لأن الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك إلا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لأن الإنسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيّره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الإنسان نفسه لأنه مأخوذ مع الناطق والأشياء التي تنضاف إليه بعد تحصله لا تفيده اختلافاً في المهية بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد كالإنسان الأبيض والإنسان الأسود وكهذا الإنسان وذلك الإنسان فظهر الفرق بين الأشياء التي تدخل على معنى وتجعله أشياء مختلفة الحقائق وبين الأشياء التي تدخل عليه وتجعله أشياء متفقة الحقيقة وإذا تقرر هذا فنقول: لما كان الإنسان نوعاً كما قلنا كان متحصل الجود فكان كلما ينضاف إليه ويقترن به مما يجعله مختلفاً بالعدد فهو غير مقوم إياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت مهية الأشخاص هي شيئاً واحداً وهو المراد بقوله

الصفحة : ٤٠

لأن الذي يفضل في زيد على الإنسانية أعراض ولوازم لأسباب في مادته التي منها خلق قوله: ولا يتعذر علينا أن نقدر عروض أضدادها في أول تكونه ويكون هو هو بعينه إشارة إلى أن العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلاً زيد الأبيض لو فرضناه أسوداً لم يتبدل إنسانيته قوله: وليس كذلك نسبة الإنسانية إليه ولا نسبة الحيوانية إلى الإنسانية والفرسية وذلك لأن الحيوان الذي كان يتكون إنساناً فإما أن يتم تكونه مما يتكون منه فيكون إنساناً وإما أن لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الإنسان يريد أن الماهية لا يمكن أن تكون كذلك لأنها إن تبدلت ارتفع الشيء الذي هي مهيته قوله: وليس يحتمل التقدير المذكور من أنه لو لم يلحقه لواحق جعلته إنساناً يعنى الناطقية بل لحقته أضدادها أو مغايراتها يعني اللاناطقية أو الصهّالية لكان يتكون حيواناً غير إنسان يعني فرساً مثلاً وهو ذلك الواحد بعينه يعني يكون بعد تكونه فرساً هو ذلك الواحد الذي أمكن قبل ذلك أن يكون إنساناً ومراده من ذلك الإشارة إلى أن ما يحصل المهية أعني الفصل لا يحتمل التبدل

أيضاً مع بقاء المهية قوله: بل إنما يجعله حيواناً ما يتقدمه فيجعله إنساناً إشارة إلى تقدم وجود الإنسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وإن كان وجود قوله: وإن كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي أي وإن كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولاً في نفس الأمر وكانت التي فرضناها فصولاً عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي أن ينظر في المواد بل عليه أن يبين أن الأشياء التي تختلف بالحقايق والتي لم تختلف أي أشياء كانت إذا

الصفحة : ٤١

سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منهما النهج الثاني في الألفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم إشارة: إلى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو فإما أن يكون حقايق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط وإما أن تكون بالعدد مختلفة فأما ما يتقوم به من الذاتيات فغير مختلف أصلاً والأول يسمى جنساً لما تحته والثاني يسمى نوعاً ومن عادتهم أيضاً أن يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الأول نوعاً له وبالقياس إليه مسألة قوله: على أن اسم النوع عند التحقيق إنما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين أقول: النوع المضاف إلى الجنس يستلزم اعتبارين أحدهما نسبته إلى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته إلى ما تحته أشخاصاً كانت أو أنواعاً أخر التي لولاها لم يكن النوع كلياً والنوع الحقيقي يستلزم اعتباراً واحداً وهو نسبته إلى الأشخاص التي تحته فالأول قد يتناول الأنواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تخص باسم نوع الأنواع تناول الجنس لأنواعه والثاني قد يشارك نوع الأنواع وحده في موضوعاته ويباينه بأحد اعتباريه أعني النسبة إلى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع أيضاً إذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان يختلفان في المعنى بثلثة أشياء أحدها اختصاص أحدهما بالنسبة إلى ما فوقه ولأجل ذلك يجب تركبه عن جنس وفصل وأما الآخر فلا يجب فيه ذلك وإن كان جائزاً لاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الإضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعاً عالياً أو متوسطاً من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للإضافي في الموضوعات حين لا يكون تحت جنس ظنهم أن اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة أو مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو أظهر فإن الأول يوهم أن يكون لهم سهوان الأول ظنهم أن النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم أن له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الأول أن يكون كل ما يقع تحت جنس فإنه لا يختلف إلا بادعدد حتى لا

الصفحة : ٤٢

يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب إليه أحد ومراد الشيخ ليس إلا أنهم ظنوا أن النوع الحقيقي هو نوع الأنواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في أحد الموضعين ومقيدة بملاصقة الأشخاص في الموضع الآخر إشارة إلى ترتب الجنس والنوع قوله: ثم إن الأجناس قد تترتب متصاعدة والأنواع قد تترتب متنازلة أي ربما تترتب لأن ترتبه ليس بواجب في جميع المواد قوله: ويجب أن ينتهي وذلك لأنها لو لم ينتهي في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى ويتوقف تصوره على إحضار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وأيضاً لوجب ترتب العلل والمعلولات لا إلى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقومه السطحي من الجنس وهو محال

على ما تبين في الإلهيات ولو لم ينتهي في التنازل لما تحصلت الأشخاص والأنواع الحقيقية أعني أعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس وما يليها قوله: وأما إلى ماذا ينتهي في التصاعد أو في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه على المنطقي وإن تكلفه تكلف فضولاً بل إنما يجب عليه أن يعلم أن هيهنا جنساً عالياً أو أجناساً عالية هي أجناس الأجناس وأنواعاً سافلة هي أنواع الأنواع وأشياء متوسطة هي أجناس لما دونها وأنواع لما فوقها وأن لكل واحد منها في مرتبة خواص أقول: يريد أن معرفة مواد الأجناس والأنواع بأعيانها ليست من هذا العلم لأنها المعقولات الأولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثاني فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها وأما النظر في أن لكل واحد من العالية والمتوسطة والسافلة في مرتبة خواص فإنما يلزمه لأن العلوم البرهانية إنما تبحث عن تلك الخواص وهي الأعراض الذاتية المذكورة وأما أن يتعاطى النظر في كمية أجناس الأجناس ومهيتها دون المتوسطة والسافلة كان ذلك مهم

الصفحة : ٤٣

وهذا غير مهم فخروج عن الواجب وكثيراً ما ألهم الأذهان زيغاً عن الجادة أقول: يعترض على سائر المنطقيين فإن مقدمهم الذي هو المعلم الأول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي أجناس الأجناس وأشار إلى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغرياس وجعلها شبيه مصادرة لهذا العلم لا جزءاً منه وتبعه الجمهور وفي ذلك بل زادوا في بياناتها عليه ولا شك في أن النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية إلا أن الحكم بأن النظر فيها يجري مجرى النظر في الأجناس المتوسطة والسافلة من كونه مهماً أو غير مهم في هذا العلم خروج عن الإنصاف فإن المنطقي إنما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات إلى ذلك لأنه ما لم يعرف أن محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه تحت أي جنس من الأجناس يقع بحسب المهية لم يكن له أن يحصّل الفصول المترتبة ولا سائر المحمولات التي يتركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات بحسب الأغلب كما بين في مواضعها وأما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فإنما يستغنى عن إيرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومما يشبه ذلك أن الطبيب من حيث هو طبيب يجب أن لا ينظر إلا في حال بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فإن نظر من حيث هو طبيب في ماهيات أشياء ربما يستعملها أو لا يستعملها أهي معدنية أو نباتية أو حيوانية ومعادنها أين هي وأوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي وكم هي دون ما لم يسمع به أو لم يقع إليه مما يمكن أن يكون معرفتها أنفع في علمه كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب إلا أنه لما تصور إمكان الاحتياج إليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة أو المزيلة للمرض أضاف النظر فيها بحسب الإمكان إلى علمه بل جعله جزءاً من علمه وهذا دأب أصحاب سائر الصناعات العلمية فإنهم يضيفون إلى صناعاتهم ما يحتاجون إليه في تتميم تلك الصناعات وإن كان خارجاً عنها ليتم بذلك الوصول إلى غاياتها إشارة إلى الفصل وأما الذاتي الذي ليس يصلح أن يقال على الكثرة التي كليته بالقياس إليها قولاً في جواب ما هو فلا شك في أنه يصلح للتمييز لها عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما أقول: كل ذاتي إما أن يكون مقولاً في جواب ما هو بالقياس إلى ما هو ذاتي له أو لا يكون والثاني إما أن يكون داخلاً في ما يقال في جواب ما هو أو يكون خارجاً عنه ولما كان المقول

الصفحة : ٤٤
في جواب ما هو على الكثرة إما تمام ماهيتها مطلقاً أو تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد إلا في القسم الأخير ويكون ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة وما يختص بالبعض يكون مقوماً له فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو إن كان واقعاً في جواب ما هو على كثرة أخرى قبل الأولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وإن لم يكن واقعاً مقولاً فحكمه حكم الخارج المذكور فإذن كل ذاتي لا يصلح في جواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصاً بالجنس كالحساس للنامي مثلاً فإنه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلاً وعلى التقديرين فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعاً وذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل أما على التقدير الأول فعن كل ما عداه مما في الوجود وأما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فإن الإنسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود إذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله: عما يشاركها في الوجود أو في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه إلى أن الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات فهو إما مساو له أو أخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والأخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن أمرين مساويين له ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكون فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لأصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحلات قوله: ولذلك يصلح أن يكون مقولاً في جواب أي شيء هو فإن أي شيء إنما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل أقول: نبه على أن الفصل هو المقول في جواب أي شيء هو ثم بين أن هذا الإطلاق موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله: فإن أي شيء إنما يطلب به التمييز يعني أن السؤال بأي قد يطلب به التمييز العام عن جميع الأشياء وذلك إذا أضيف إلى شيء أو ما يجري مجراه فيقال أي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق

الصفحة : ٤٥
وذلك إذا أضيف إلى شيء أخص منه كما يقال أي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء هيهنا تعميم الأشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين للمهيات على ما فهم الفاضل الشارح فإنه لا فائدة لذلك هيهنا مسألة قوله: وقد يكون فصلاً للنوع الأخير كالناطق مثلاً للإنسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلاً لجنس النوع الأخير مثل الحساس فإنه فصل الحيوان وفصل جنس الإنسان وليس جنساً للإنسان وإن كان ذاتياً أعم منه أقول: لما فرغ من بيان مهية الفصل رجع إلى الإشارة التفصيلية إلى أن فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس إلى أي شيء يكون وعند وصوله إلى فصل الجنس أشار إلى ما ذكره بأن المقول في جواب ما هو هو الذاتي الأعمل وأحال بيانه إلى هذا الموضع بقوله: فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتي أعم جنساً ولا مقولاً في جواب ما هو مسألة قوله: وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس إلى جنس ذلك النوع مقسم يريد أن الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعاً إنما

يكون له اعتباران أحدهما بقياسه إلى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه إلى النوع المتحصل منه والأول هو التقسيم فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان وغيره والثاني هو التقويم فإنه يقوّم الإنسان لكونه ذاتياً له وأما فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءاً منه والتمييز بعد التقويم لأنه عارض بحسب اعتبار الشيء إلى غيره فيكون متأخراً عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لأنه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال أن يكون مقوم السافل هو ما ينضاف إلى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لأن العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال أن يكون أحد أقسام العالي هو السافل نفسه إشارة إلى الخاصة والعرض العام أما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها ما كان من اللوازم والعوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث أنه ليس بغيره سواء كان ذلك نوعاً أخيراً وغير أخير
الصفحة : ٤٦
وسواء عم الجميع أو لم يعم أقول: لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم إلى ما لا يعرض لغير موضوعاتها وإلى ما يعرض والأول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما أن يكون الموضوع كلياً فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الأخير كالكاتب للإنسان وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد تكون عامة لأشخاص موضوعاتها كالضاحك بالطبع للإنسان وخاصة بالبعض كالكاتب بالفعل له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد تكون بالقياس إلى شيء لا يوجد فيه وإن لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق كذي الرجلين للإنسان بالقياس إلى الفرس دون الطائر ولا بالقياس إلى شيء بل بالإطلاق كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وإن علا ولا ينعكس وربما يكون عرضاً عاماً لما تحته وربما لا يكون مسألة قوله: وأما العرض العام منهما فهو ما كان موجوداً في كلي وغيره عم الجزئيات كلها أو لم يعم والعرض العام قد يكون أيضاً للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الأخير كالأبيض للإنسان وقد يكون لازماً كالزوج للإثنين ومفارقاً كالنائم للإنسان وقد يكون عاماً للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالأبيض له مسألة قوله: وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازماً لا يفارق الموضوع وأنفعها في تعريف الشيء ما كان بيّن الوجود له مثال الخاصة الضحك للإنسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث أقول: الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فأفضلها بالاعتبار الأول ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس إلى غيره بل الإطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما تكون مع ذلك بينة الوجود له فإن التعريف بالخفي غير منجح مسألة قوله: مثال العرض العام
الصفحة : ٤٧
الأبيض للبيضائي وهو طائر يقال له باليونانية قعنس فهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويتمثل في البياض به كما في السواد بالغراب مسألة قوله: وربما قالوا العرض مطلقاً محذوفاً عنه العام ومتخلفو المنطقيين يذهبون إلى أن هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض هو العرضي المشهور عند الظاهريين إطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط وإطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس

بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب إلى أنهما واحد وأيضاً فإن العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن أن يحمل على موضوعه حملاً غير ذاتي وظنوه عرضاً عاماً لذلك وغفلوا عن كونه محمولاً عليه بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولاً بالمواطاة مسألة قوله: وقد يكون الشيء بالقياس إلى كل خاصة وبالقياس إلى ما هو أخص منه عرضاً عاماً فإن المشي والأكل من خواص الحيوان ومن الأغراض العامة بالقياس إلى الإنسان أقول: كل واحد من الخمسة إنما يكون واحداً منها بالقياس إلى شيء فإن الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء نوعاً لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون فيقال إنه جنس للأسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ولكن لا يناقش في الأمثلة فهذه الألفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك كلها في أنها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد أقول: هذا أول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح: الاستقراء يدل على أن الشيخ عبر في هذا الكتاب بالإشارات عن فصول تشتمل على أحكام تثبت بتجشم وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت أحكامها النظر في حدودها وفيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا

الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع أن يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي أن كل واحد من الخمسة قد تحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الأبعاد أعني حد الجسم عليه أيضاً وهيهنا بحث مهم وهو أن النوع الذي هو أحد الخمسة بأي المعنيين هو فنقول: إنه بالمعنى الحقيقي وذلك لأن الكليات المنحصرة في هذه الأقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الإضافي من حيث هو نوع إضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولاً على شيء إنما يعتبر كونه محمولاً من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في أنه يحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فإن النوع الإضافي لا يقاس إلى ما تحته من حيث هو نوع إضافي بل يقاس إلى ما فوقه وأيضاً القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده والتي تخرج الإضافي إنما تكون بالقوة مسدسة لأنها لا تخرج الإضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لأنا نقول: إذا أردنا الحقيقي مثلاً الكليات المحمولة إما ذاتية لموضوعاتها وإما عرضية والذاتية إما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس أو على متفقاتها وهي النوع وإما ليس بمقولة وهي الفصل والعرضية إما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة أو غير مختصة وهي العرض فهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة وأما إذا أردنا الإضافي فنقول: مثلاً الكليات تنقسم إلى ممكنة الوقوع في جواب ما هو وإلى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع إذا ترتب في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن أن يقع في جواب ما هو ينقسم إلى ذاتي هو الفصل وإلى عرضي وهو إما الخاصة أو العرض وهذه القسمة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب ولا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة يجري مجراها في إخراج الإضافي إشارة إلى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بأنه كلي يحمل على أشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو والفصل يرسم بأنه كلي يحمل على الشيء في

جواب أي شيء هو في جوهره والنوع يرسم بأحد المعنيين أنه كلي يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني أنه كلي يحمل
الصفحة : ٤٩
عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً والخاصة ترسم بأنها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتي والعرض العام يرسم بأنه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولاً غير ذاتي أقول: الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في أوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس للخمسة هو المنطقي لا غير وإنما قال في رسم الفصل يحمل في جواب أي شيء هو في جوهره لأن الخاصة أيضاً قد تحمل في جواب أي شيء هو إلا أنها إنما يفعل تمييزاً عرضياً لا ذاتياً وجوهرياً وقال في رسم النوع الإضافي إن الجنس يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً أولياً لأن الجنس البعيد يحمل عليه أيضاً حملاً ذاتياً لكنه لا يكون أولياً وهو لا يكون نوعاً إلا بالقياس إلى القريب والباقي ظاهر وإنما جعل هذه الأقوال رسوماً لا حدوداً لأن الحمل على الشيء أمر عارض لمهية الكليات وغير مقوم إياها فإن الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها أو لم يحمل وأما حمله عليها أو كونه صالحاً لأن يحمل فمما يعرض لها بعد تقومه وكذلك في البواقي وإنما أورد الشيخ رسومها دون حدودها لأنها أشد مناسبة لبياناتها المتقدمة إشارة إلى الحد الحد قول دال على مهية الشيء هذا الحد الحد وقد يرسم بأنه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للإنسان إنه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها إذا كان مساوياً للمحدود كقولنا له إنه جسم أو جوهر ناطق والتام لا يكون إلا واحداً وأما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الأجزاء وأيضاً منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب المهية كما مر والمراد هيهنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لأن التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم إلا أن الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لأن المشتمل على أجزاء أكثر أولى بهذا الاسم من المشتمل على أجزاء أقل فإذا أطلق هذا الاسم فالواجب أن يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي وحده وإياه عنى الشيخ في
الصفحة : ٥٠
هذا الفصل ولا شك في أنه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله لأن مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله إشارة إلى ما سبق من أن الدال على المهية إنما يكون مشتملاً على جميع المقومات واعلم أن الشيء الذي يراد تعريفه يكون إما بسيطاً وإما مركباً والتركيب إما أن يكون في العقل فقط وإما أن يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويختص بأن يكون كل واحد من المركب وأجزائه مقولاً بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً كالآحاد في العدد وكالهيولى والصورة للجسم أو غير ملتئمة شيئاً واحداً كالسواد وغيره في بلقة أو من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الأسود أو من شيء وإضافته إلى غيره كالرجل والأبوة في الأب وقد يكون على أنحاء غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب

في العقل ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الأقسام تعريف يخصه وأما البسائط فلا يعرّف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها وأما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات المهيات على الاصطلاح المذكور قبل وأما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها إن كانت ذوات حدود وإلا فمن رسومها فقول الشيخ: الحد قول دال على مهية الشيء يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية فلذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركباً من جنسه وفصله وإذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركباً من جنس وفصل قوله: وما لم يجتمع للمركّب ما هو مشترك وما هو خاص لم يتم للشيء حقيقة المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فإن سائر المركبات لا يجب أن يكون مشتملاً على مشترك وخاص قوله: وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول الذي يكون حداً فإن البسيط قد يدل عليه بقول ولكن لا يدل عليه بقول يكون

حداً بل بقول يكون رسماً وإن لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصراً عن الحدود في إفادة تصور ما يطلب تصوره وذلك إذا كان مشتملاً على لوازم تقتضي انتقال الذهن عنها إلى حقيقة ملزومها كما هي فإن ذلك القول يقوم مقام الحد في إفادة الغرض قوله: أقول: هيهنا صرح بأنه يريد تركيب العقلي مسألة قوله: ويجب أن يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل أن يتصور به المعنى كما هو أقول: الظاهريون يرون أن الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حداً له ثم إن تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيفما كان حداً والشيخ رد عليهم جميعاً وأبان أن الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو فإن من يروم تحقيق الأشياء لا يقف دونها واعلم أن طالب التمييز الكلي بالقصد الأول لا يتحصل غرضه إلا بعد أن يعرف الشيء الذي يريد تميزه أولاً ثم الأشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانياً وأما طالب تصور المعنى كما هو فقد يتحصل له التمييز الكلي تابعاً لمقصوده بالقصد الثاني مسألة قوله: وإذا فرضنا أن شيئاً من الأشياء له بعد جنسه فصلان يساويانه كما يظن أن الحيوان له بعد كونه جسماً ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك كالإرادة فإذا أورد أحدهما وحده كفى ذلك في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه أن يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو قدّم الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه إعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه أن يحكم بوجوب إيراد الفصول جميعاً حتى يتم المقومات قوله: ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الإنسان جسم ناطق مائت حداً

هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فإنهم مع قولهم بأن الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بأن هذا ليس حداً تاماً وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل أخير بعد الناطق فإن الإنسان يشارك الأفلاك والملائكة بزعمهم في كونهم حياً ناطقاً ويمتاز عنها بالمائت والحق أن الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين وهم وتنبيه إذا كانت الأشياء التي تحتاج إلى ذكرها معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد إلا وجهاً واحداً من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها أجمع ولم يمكن أن يوجز ولا أن يطوّل لأن إيراد الجنس

القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة إذا كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الأمر بإيراد الفصول وقد علمت أنه إذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الإيجاز والحذف إذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك يتبعه التمييز أيضاً ثم لو تعمّد متعمد أو سهى ساه أو نسي ناس اسم الجنس وأتى بدله بحد الجنس لم نقل إنه خرج عن أن يكون حاداً مستعظمين صنيعه في تطويل الحد فلا ذاك الإيجاز محمود كل ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب أقول: الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل عليها مفهوم الاسم أو ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غنى عن الشرح وقد أفاده بقوله إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي أن الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب مع ذلك أن يترتب فيقدم الأجناس ثم يقيد بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود قوله: يريد بذلك الرد على من يعتبر الإيجاز بأن زيادة ذكر بعض اللوازم أو القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الإيضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب قوله: ثم قول القائل إن الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بياناً لشيء إضافي مجهول لأن الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزاً بالقياس إلى شيء طويلاً بالقياس إلى غيره واستعمال أمثال

هذه في حدود أمور غير إضافية خطأ قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه أقول: يشير إلى مواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فإن منها موضعاً يشتمل على تخطئة تحديد غير الإضافي بالإضافي كمن يحدد النار بأنها أخف الأجسام وألطفها واعلم أن الحد مضاف إلى المحدود إلا أن الإضافة عارضة له ليست داخلة في مهيته ومن جعل الوجيز جزءاً من حده جعلها داخله في مهيته إشارة إلى الرسم وأما إذا عرف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تختص جملتها بالاجتماع فقد عرّف ذلك الشيء برسمه أقول: ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحده أن يقال هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها أو لا تكون على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وأيضاً منه جيد يساوي المرسوم ويكون أبين منه ومنه رديء وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه أو تخلى عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات متساوياً واجتمع منها ما يكون مساوياً فيصير رسماً كما يقال مثلاً في رسم الخفاش إنه الطائر الولود وقول الشيخ التي تختص جملتها بالاجتماع إشارة إلى هذا المعنى والإشكال الذي أورده الفاضل الشارح وهو أن مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف إلا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحل بما ادعى حله به وهو قوله يقيد اللوازم الغير المساوية بعضها ببعض حتى تركب منها ما يكون مساوياً ويعرف به ولا يلزم الدور فإن الإشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً بحاله وحله أن يقال: المساواة في نفس الأمر هي غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي إلى الملزوم هو المساواة في نفس الأمر لا العلم بها فإذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكشفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت أو غير مساوية مفردة أو مركبة وواصلة بعضها إلى ذلك الشيء علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له ولا يلزم الدور ثم إنه يعرف غيره بما

يعرّف مساواته ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً إلى تقدم العلم بالمساواة واعلم أن اللازم الواحد وإن كان مساوياً فإنه لا يكون من حيث هو واحد رسماً
الصفحة : ٥٤
وكذلك الفصل وحده لا يكون حداً ناقصاً وذلك الواحد منها لا يدل على الشيء المطلوب بالمطابقة وإلا لكان اسمه بل إنما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم إلى الملزوم وتلك القرينة إن صرح بها اقتضت لفظاً آخر بإزائه فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئاً واحداً ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في الأقوال دون المفردات من الألفاظ وأيضاً انتقال الذهن من شيء إلى شيء على سبيل اللزوم أمر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم إلى المطالب صناعي وإنما يتعلق بالصناعة تأليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون إلا مؤلفة قوله: وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولاً لتفيد ذات الشيء مثاله ما يقال للإنسان إنه حيوان مشى على قدميه عريض الأظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث إنه الشكل الذي له ثلاث زوايا وذلك لأن اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل بالوضع إلا على شيء ما يستلزمها أو يختص بها أما ما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه إلا بالانتقال العقلي وإذا وضع الجنس دل على قوله: ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء فإن من عرّف المثلث بأنه الشكل الذي زواياه القائمتين لم يكن رسمه إلا للمهندس أقول: هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفاً وربما كان البين عند شخص خفياً عند آخر يكون بعض الأقوال رسوماً عند قوم غير رسوم عند آخرين وما تمثل به في آخر الفصل وهو أن رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون إلا للمهندي فالصحيح أنه لا يكون له أيضاً إلا بحسب الاسم دون المهية فإن المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن أن يعرف حال زواياه فكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على المهية فكذلك الرسوم إشارة إلى أصناف من الخطأ تعرض في تعريف الأشياء بالحد والرسم إذا عرفت نفعت بأنفسها ودلت على أشكال لها في غيرها أقول: هذه أصول نقلها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وهي وأمثالها في ذلك الكتاب يسمى بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب منه أحكام أخر يمكن أن يجعل كل واحد
الصفحة : ٥٥
منها مقدمة فمن هذه الأصول ما يتعلق بالألفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع قوله: ومن القبيح أن يستعمل في الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة والغريبة والوحشية بل يجب أن يستعمل فيها الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة أقول: يريد بالحدود الأقوال الشارحة مطلقاً واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه إلى الغير من شبه أو نسبة أو أمر عقلي أو غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بأن ذلك الإطلاق في المجاز يكون مستمراً وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مبتدعاً ويلاحظ كون ذلك الإطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كإطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي المركّبات كقوله تعالى واسأل القرية والاستعارة في المفردات كذنب السرحان على الصبح الأول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والألفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهوراً ويكون بحسب قوم وقوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل على تركيب يتنفّر الطبع عنه ويقابلها العذبة وإذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد سمج جداً واستعمال أمثال هذه الألفاظ في التعريفات قبيح لأنها محتاجة إلى كشف وبيان فيلزم احتياج قول الشارح إلى قول شارح

آخر والألفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحاً وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة والمغلقة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة أي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى إلى النظر في اللفظ مسألة قوله: فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من أشد الألفاظ مناسبة وليدل على ما أريد به ثم يستعمل فيه أقول: قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركّبات وذلك لأن الناظر في المعاني ربما يدرك أشياء لم يدركها واضع لغته أو يسنح له تركيب يحتاج إليه لم يسنح لواضع لغته فلم يضع لها إسماً ويحتاج الناظر إلى أن يعبّر عنها فيضطر إلى وضع الألفاظ بإزائها وإنما اشترط المناسبة فيه لأن الانتقال عن المعاني الأصلية إلى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات والمخترع لفظاً على هذا الوجه لا يكون خارجاً عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس

والاستقراء مسألة قوله: وقد يسهوا المعرّفون في تعريفهم وقد يسهوا المعرّفون في تعريفهم فربما عرّفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة والجهالة كمن يعرّف الزوج بأنه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطوا ذلك فعرّفوا الشيء بما هو أخفى منه كقول بعضهم إن النار هو الأسطقس الشبيه بالنفس والنفس أخفى من النار وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا إن الحركة هي النقلة وإن الإنسان هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرّف إلا بالشيء إما مصرحاً أو مضمراً أما المصرح فمثل قولهم إن الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق في الكيفية فإنها إنما تخالف المساواة والمشاكلة بأنها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك وأما المضمر فهو أن يكون المعرّف به ينتهي تحليل تعريفه إلى أن يعرّف بالشيء وإن لم يكن ذلك في أول الأمر مثل قولهم إن الإثنين زوج أول ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بأنهما شيئان كل واحد منهما يطابق الآخر مثلاً ثم يحدون الشيئين بأنهما اثنان ولابد من استعمال الإثنينية في حد الشيئين من حيث أنهما شيئان أقول: هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو أخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف إلا به إما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر أو بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك رديء على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي رديء لأنه لا يفيد المطلوب وبالأخفى أردأ منه لأنه أبعد عن الإفادة وبنفس الشيء أردأ منه لأن الأخفى يمكن أن يصير أقدم معرفة في بعض الصور فيعرّف به ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري أردأ منه لأن الأول يقتضي أن يكون للشيء على نفسه تقديم واحد والثاني يقتضي أن يكون له تقديمات فوق واحدة والدور الظاهر أشنع والخفي أردأ في الحقيقة والأمثلة مذكورة في المتن وقد أورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بأنه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لأن العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دوراً مسألة قوله: وقد يسهو المعرفون فيكررون

وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة إليه ولا ضرورة أعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والإضافيات على ما تعلم

في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم إن العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد هي الكثرة بعينها ومثل من يقول إن الإنسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ في حده الجسم حين يقال إنه جسم ذو نفسه حساس متحرك بالإرادة فيكونون قد كرروا أقول: التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض أجزائه وأيضاً قد يقع بحسب الحاجة له وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والرديء ما يشتمل على تكرار لا حاجة إليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد أن يقال الإنسان حيوان بشري ومثال ما يكرر الحد أو بعض أجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والإنسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الإنسان الحيوان مثلاً ويحتاج المجيب في جوابه إلى إيراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر إلى السؤال قبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والإضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تتركب عن الشيء وعن عرضي ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور هيهنا الأنف الأفطس فإن الأفطس لا يمكن أن يحد إلا مع ذكر الأنف لأن الفطوسة تقعير يختص بالأنف لا أي تقعير يتفق والأفطس هيهنا غير الأفطس الذي يقال في صفة صاحب الأنف حين يقال الرجل الأفطس لأن هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الأفطس إنه إما أنف ذو تقعير أو التقعير في الأنف - أو ذو تقعير في الأنف خ ل - فعلى الأول يكون قولنا أنف أفطس مشتملاً على تكرار لا فائدة فيه لأن معناه أنف هو أنف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز أن يكون الأنف ذا تقعير في الأنف لأن الأنف لا يكون له أنف فضلاً عن أن يكون ذا تقعير بل إنما يسمى صاحب الأنف أفطس لأنه ذو تقعير في الأنف وحينئذ يكون معناه أنف هو شخص ذو تقعير في الأنف وكلاهما غير صحيح والصحيح أن تفسير الأفطس هو ذو تقعير لا يكون إلا للأنف وحينئذ لا يمكن أن يكون صاحب الأنف أفطس لأنه لا يكون ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى أنف أفطس أنف هو ذو تقعير لا يكون إلا للأنف وأما التكرار في الإضافيات فسيجيء بيانه

الصفحة : ٥٨

مسألة قوله: وهذان المثالان قد يناسبان بعض وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت إليه الإشارة ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه وبما لا يعرف إلا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لأن تعريف الشيء بنفسه إنما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد أو لبعض أجزائه ولكن الاعتبار مختلف لأن السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج إليه ولا ضرورة فيه واعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرّف إلا بالشيء هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لأن القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كأنه يقول الكيفية ما بها يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين وهم وتنبيه إنه قد يظن بعض الناس أنه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر أنه يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر فتؤخذ كل واحد منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لا يعلم الشيء إلا معه وبين ما لا يعلم الشيء إلا به وما لا يعلم الشيء إلا معه يكون لا محالة مجهولاً من كون الشيء مجهولاً ومعلوماً مع كونه معلوماً وما لا يعلم الشيء إلا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش أن يكون إنسان لا يعلم ما الإبن وما

الأب فيسأل ما الأب فيقال هو الذي له ابن فيقول له لو كنت أعلم الإبن لما احتجت إلى استعلام الأب إذ كان العلم بهما معاً ليس الطريق هذا بل هيهنا ضرب آخر من التلطف مثل أن يقال مثلاً إن الأب حيوان يولّد آخراً من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع أجزاء هذا التبين شيء يتبين بالابن ولا فيه حوالة عليه المتضايفان يكونان معاً في الوجود والعقل فتعريف أحدهما بالآخر تعريف للشيء بالمساوي فيجب أن يعرّف كل واحد منهما بإيراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معاً في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفاً ومثاله ما ذكره في حد الأب أنه حيوان يولّد آخراً من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الأب والآخر من نوعه هو الإبن لكنهما أخذا عاريين عن الإضافة ومن نطفته سبب تضايفهما ومن

حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الإضافة إلى الحيوان الذي هو الأب ويخص البيان به لأن الأب إنما يكون مضافاً إلى الإبن من هذه الحيثية قوله: ولا تلتفت إلى ما يقوله صاحب إيساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق أقول: رسّم الجنس في التعليم الأول بأنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسّم النوع بأنه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفريوس صاحب إيساغوجي على أن المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر فوجب أن يؤخذ كل واحد منهما في حد الآخر وأشار الشيخ في الشفاء إلي أنه ليس بحل الشك بل بزيادة الشك بتعميمه جميع المتضايفات ثم بيّن أن ما كان بإزاء لفظ النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع الأول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح إلي أحد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الأول اللغوي فكأنه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دوراً

النهج الثالث في التركيب الخبري إشارة إلى أصناف القضايا: هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على أن نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله إنه صادق فيما قاله أو كاذب قيل: عليه الصدق والكذب لا يمكن أن يعرّفا إلا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي أورد تفسيراً للاسم وتعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب ولا يكون ذلك دوراً لأن الشيء الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبساً في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف أو غيرها مما يجري مجراها عارياً عن الالتباس فإيراده في الإشارة إلى تعيّن ذلك الشيء إنما يلخصه ويجرده عن الالتباس وإنما يكون دوراً لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشيء وهيهنا إنما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه لأنه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا أن نقول إنا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلاً فيمكننا أن نقول إنا نعني به ما يقع في تعريف الإنسان موقع الجنس ولا يكون دوراً قوله: وأما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والرجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق أو كاذب إلا

بالعرض من حيث قد يعرّض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تأكيد لما ذهبنا إليه فإنه قد صرح بأن الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات إلا بعض صيرورتها خبراً بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال ألست قلت كذا ويراد به أنك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به أني أريد تفضلك به وكذلك في سائرها وذلك لأن التركيب إما أن يكون أول تركيب يقع عن مفردات أو ما في قوتها أو لا يكون بل يكون مما تركب مرة أو مراراً أما المفردات فالتركيب المشتل على الحكم منها لا يكون إلا بحمل البعض على البعض أو سلبه عنه وهو الحملي وأما المركبات بالتركيب الأول المذكور وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم إذا طرأ عليها لم يمكن أن يجعل بعضها محمولاً على البعض فإن
الصفحة : ٦١

بعض الأقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فإذن لابد من أن يعلق بعضها ببعض بوجود نسبة أو لا وجودها بينها والنسبة تقتضي إما اتصالاً أو انفصالاً فالذي يعتبر فيه وجود اتصال أو لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال أو لا وجوده هو المنفصل فإذن التركيب الخبري ثلثة وإنما قال وأصناف التركيب الخبري ولم يقل وأنواعه نظراً إلى المواد وذلك لأنّا إذا قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار أو قلنا إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولنا عن خبريته المتعينة وقد نغير التركيب بالحمل والوضع فإذن هذه الأمور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الأخبار المتعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما يقتضيه أحوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فيصيّرها أصنافاً وإذا نظرنا إلى الصور فلا شك في أن الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذا المتصل والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي أن يحمل الأصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي أولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بأن معنى محمول على معنى أو ليس بمحمول عليه مثاله قولنا الإنسان حيوان أو الإنسان ليس بحيوان فالإنسان وما يجري مجراه في أشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان هيهنا فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب ما يعدم الحمل أعني السالبة يسمى أيضاً حملياً لأن الأعدام قد تلحق بالملكات في بعض أحكامها مسألة قوله: والثاني والثالث يسمونهما الشرطي والثاني والثالث يسمونهما الشرطي أما المتصل فاستحقاقه لأن يسمى شرطياً بحسب اللغة العربية ظاهر وأما المنفصل فيلحق به لأنه يشاكله في التركيب وأيضاً حقيقة الشرط هي تعليق أحد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السواء فلذلك سميا شرطيين قوله: وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل أن يقال إن أحدهما هو الآخر كما كان في الحملي بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه
الصفحة : ٦٢

وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئي شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله: وهذا يسمى المتصل والوضعي أو على سبيل أن أحدهما يعاند الآخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا إذا وقع خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا - إذا - و - كانت - لكان كل واحد من القولين خبراً بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا إما أن يكون هذه الزاوية حادة أو منفرجة أو قائمة وإذا حذفت - إما - و - أو - كانت هذه قضايا فوق واحدة إنما يسمى المتصل وضعياً لأنه

يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فإن الشرط فيه لا يقتضي التشكك في المقدم كما ذهب إليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح إشارة إلى السلب والإيجاب الإيجاب الحملي مثل قولنا الإنسان حيوان ومعناه أن الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً كان موجوداً في الأعيان أو غير موجود فيجب أن نفرضه حيواناً ونحكم عليه بأنه حيوان من غير زيادة متى وفي أي حال بل على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قولنا الإنسان ليس بجسم وحاله تلك الحال ليس من شرط موضوع القضية أن يكون موجوداً في الأعيان فإنا نحكم على موضوعات ليست موجودة في الأعيان أحكاماً إيجابية فضلاً عن السلبية كما نحكم على أشكال هندسية لم يحكم بوجودها ولا أن لا يكون موجوداً في الأعيان فإنا نحكم أيضاً على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه أن يكون متمثلاً في الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل كقولنا الإنسان فإنه ينبغي أن نفرضه في الذهن إنساناً بالفعل فقط ثم إذا حكمنا عليه بأنه كذا أو ليس كذا فلسنا نريد أن هذا الحكم حاصل في وقت ما معين أو غير معين أو في جميع الأوقات ولا أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً أصلاً حتى لو أردنا أن نوقته لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد أيضاً أنه حاصل بشرط أو قيد مثلاً بشرط كونه إنساناً أو غير ذلك ولا أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً أصلاً حتى لو أردنا أن نقيده بشرط لكنّا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد أن الحكم حتى حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت

واللاتوقيت والتقييد ولنا أن نلحق به ما شئنا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصاً يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها أما قبل الإلحاق فمجرد عن جميع ذلك فهذا مفهوم مجرد الحكم بالإيجاب كان أو بالسلب مسألة قوله: والإيجاب المتصل والإيجاب المتصل هو مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أي إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي أو صحبة من غير زيادة شيء آخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم أو الصحبة مثل قولنا ليس إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والإيجاب المنفصل مثل قولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون فرداً وهو الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب هذا الانفصال والعناد مثل قولنا ليس إما أن يكون هذا العدد زوجاً وإما أن يكون منقسماً بمتساويين أقول: الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالحمار ناهق ويشملهما الصحبة المطلقة والإيجاب المتصل هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم أو صحبته إياه وإن لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتفاق سواد كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا تقييد أو توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم أو الصحبة كذلك والإيجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين أجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت أجزاؤها موجبة أو سالبة أو مختلطة منهما وأجزاء الانفصال لا يستحق أن يسمى مقدماً وتالياً فإن سميت كانت مجازاً وذلك لأنها غير متميزة بالطبع إذ لا تفاوت في تقديم أيها اتفق ولأنها يجوز أن يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة إشارة إلى الخصوص والإهمال والحصر إذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة إما موجبة وإما سالبة مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب وإذا كان موضوعها كلياً ولم يتبين كمية هذا

الحكم أعني الكلية والجزئية بل أهمل فلم يدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع أو غير عام سميت مهملة مثل قولنا الإنسان في خسر ليس الإنسان في خسر فإن كان إدخال الألف واللازم

الصفحة : ٦٤

يوجب تعميماً وشركة وإدخال التنوين يوجب تخصيصاً فلا مهملة في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة أخرى وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا تخالطها بغيرها وإذا كان موضوعها كلياً وبين قدر الحكم وكمية موضوعه فإن القضية تسمى محصورة فإن كان بيّن أن الحكم عام سميت القضية كلية وهي إما موجب مثل قولنا كل إنسان حيوان وإما سالبة مثل قولنا ليس واحد من الناس بحجر وجميع ذلك ظاهر قوله: وإن كان إنما بُيّن أن الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية إما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فإن بعض الناس حيوان كما أن كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي أعم صدقاً من الكلي وقد يسبق إلى بعض الأوهام أن تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه وإلا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله إنما الواجب أن يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل أن صيغة المحصورة الجزئية تدل على حكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال الكلي إن لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله إن تعرض وذكر أن الباقي بخلافه مسألة قوله: وإما سالبة كقولنا وإما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب أو ليس كل إنسان بكاتب فإن فحواها واحد وليسا يعمان في السلب أما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لأن يصدق معها السلب الكلي كما مر وأما قولنا ليس كل إنسان بكاتب فهو صيغة السلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي أعني أنه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل أن يصدق معه إما السلب الكلي وإما السلب الجزئي ولا يمكن أن يخلو عنهما معاً في نفس الأمر لكنه إذا صدق الكلي صدق الجزئي من غير انعكاس فالجزئي صادق معه دائماً دون الكلي والحاصل أن هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعاً ويحتمل معه السلب الكلي كما كانت الصيغة الأولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله فإن

الصفحة : ٦٥

فحواهما واحد وليسا يعمان في السلب وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع أو بالعقل قوله: واعلم أنه وإن كان في لغة العرب قد يُدل بالألف واللام على العموم فإنه قد يدل به على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الألف واللام هو موقع كل ألا ترى أنك تقول الإنسان عام ونوع ولا تقول كل إنسان عام ونوع وتقول الإنسان هو الضحاك ولا تقول كل إنسان هو الضحاك وقد يُدل به على جزئي جرى ذكره أو عُرف حاله فتقول الرجل وتعني به واحداً بعينه ويكون القضية حينئذ مخصوصة واعلم أن اللفظ الحاصر يسمى سوراً مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طراً وأجمعين ومثل هيج بالفارسية في الكلي السالب قد ذكرنا أن المعاني الأصلية التي سميناها بالطبايع فإنها من حيث هي لا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وإنما يصير شيئاً من ذلك بانضياف لاحق إليها يخصصها به فلا يخلو تلك الطبايع إما أن يحكم عليها من حيث هي أو يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم أو تخصيصه أو مع لاحق يجعلها واحداً شخصياً معيناً ويحصل من الأول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية أو

جزئية ومن الثالث مخصوصة والألف واللام يدل بالاشتراك على الأحوال الثلثة إما على العموم ويسمى لام الاستغراق فكما في قولنا الإنسان حيوان أي كل إنسان وهي محصورة كلية وإما على تعيين الطبيعة فكما في قولنا الإنسان نوع وعام وقولنا الإنسان هو الضحاك وهي مهملة وإما على التخصيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر إشارة إلى حكم المهمل وإن المهمل ليس يوجب التعميم لأنه إنما يذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية وتصلح أن تؤخذ جزئية فأخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب أن تجعلها كلية ولو كان ذلك يقضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الإنسان تقتضي أن تكون عامة فما كان الشخص يكون إنساناً لكنها لما كانت تصلح أن تؤخذ كلية وهنالك يصدق جزئية أيضاً فإن المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك المسلوب وتصلح أن تؤخذ جزئية ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئياً فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحاً لا يمنع أن يكون مع ذلك كلية الصدق فليس إذا

حكم على البعض بحكم وجب من ذلك أن يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وإن كان بصريحه في قوة الجزئي فلا مانع أن يصدق كلياً أقول: الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الأمر عنهما معاً كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فإذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وإنما قال في قوتها لأنها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بأن دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقاً فقد اضطر إلى أن حكم بأن هذه الدلالة دلالة الالتزام وألفاظ الكتاب ظاهرة ولما بُيّن أن المهملة في حكم الجزئي وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فإذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الأربع إشارة إلى حصر الشرطيات وإهمالها والشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر فإنك إذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو قلت دائماً إما أن يكون العدد زوجاً أو يكون مفرداً فقد حصرت الحصر الكلي الموجب وإذا قلت ليس البتة إذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود أو قلت ليس البتة إما أن يكون الشمس طالعة وإما أن يكون النهار موجوداً فقد حصرت الحصر الكلي السالب وإذا قلت قد يكون إذا طلعت الشمس فالسماء متغيمة أو قلت قد يكون إما أن يكون في الدار زيد وإما أن يكون فيها عمر وفقد حصرت الحصر الجزئي الموجب وإذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية أو قلت ليس دائماً إما أن يكون الحمى صفراوية وإما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب أقول: حصر الشرطيات وإهمالها لا يتعلق بحال أجزائها في الحصر والإهمال بل بحال الاتصال والانفصال فإن الحكم بتعميم ثبوتهما أو تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم أو تخصيص يقتضي الإهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص وأما تلخيص ذلك على التفصيل فبأن نقول: كلية الحكم الإيجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع أوقات الوضع ولا بذلك وحده بل

وبتعميم الأحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فإنا إذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه إلى أن هذه الصحبة إنما تحصل في مرات

غير معدودة بل نريد أنها إنما تحصل في جميع أوقات كتابته ولا نقتصر عليها أيضاً بل نريد مع ذلك أن كل حال يمكن أن يفرض مع كونه كاتباً مثل كونه قائماً أو قاعداً أو كون الشمس طالعة أو كون الحمار ناهقاً وغير ذلك مما لا يتناهى فإن حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الأحوال بشرط كون تلك الأحوال ممكنة مع وضع الكتابة وإذا كانت كليته هذه فجزئيته أن تكون في بعض تلك الأحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الأحواقل قولنا قد يكون إذا كان هذا حيواناً كان إنساناً فإن ذلك يلزم حال كونه ناطقاً دون سائر الأحوال والسالبة أعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في البابين وأما سالبة اللزوم بأن لا يكون اللزوم الإيجابي إما الكلي أو الجزئي صادقاً بل الصادق إما إيجاب من غير لزوم أو سلب بحسب ما يقتضيه التقابل وأما كلية الحكم الإيجابي في الاتفاق فهي تعميم أوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي أعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي أن لا يكون التالي صادقاً مع المقدم في شيء من الأقات اتفاقاً من غير لزوم وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم وأما الإهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم أن وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر وأما كلية الحكم الإيجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في جميع الأوقات والأحوال وذلك إنما يكون لكون أجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بالتعاند في بعض الأحوال والأوقات كما يكون مثلاً بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون سائر الأحوال وإهماله على قياس ذلك وأما سلب العناد فيقتضي إما صدق الأجزاء معاً أو كذبها معاً أو صدق بعضها وكذب البعض من غير أن يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في الكتاب إشارة إلى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب أن يعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات ولا تنحل في أول الأمر إلى أجزاء بسيطة وأما الحمليات فإنها هي التي تنحل الى البسائط أو ما في قوة البسائط أول انحلالها والحملية إما أن يكون جزءاها بسيطين كقولنا الإنسان مشّاء أو في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المائت

الصفحة : ٦٨

مشّاء أو منتقل بنقل قدميه وإنما كان هذا في قوة البسيط لأن المراد به شيء واحد في ذاته أو معنى يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد قد ذكرنا أن المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الأول من المركبات هي الشرطيات فيجب أن ينحل الشرطيات إلى المركبات الأعلى قبل انحلالها إلى المفردات وأما الحمليات فإنها تنحل إلى المفردات لا غير وألفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح إشارة إلى العدل والتحصيل وربما كان التركيب من حرف سلب مع غيره كمن يقول هو زيد غير بصير أقول: لما كانت الدلالة أولاً على الأمور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب إذا قصدنا الدلالة على أمور غير ثبوتية أن نورد ألفاظ الثبوتية ونعدل بها بأدوات السلب إلي تلك الأمور التي هي غير ثبوتية فإن كان من حق تلك الأمور أن يدل عليها بألفاظ مؤلفة كالأقوال فليضف أداة السلب إلى تلك الأقوال كما مر في القضايا السالبة والموجبة وإن كان من حقها أن يُدل عليها بألفاظ مفردة فليركب أداة السلب مع المفردات الثبوتية التي يقابلها كقولنا لا بصير أو غير بصير بإزاء البصير في الأسماء وما صح ولا يصح بإزاء صح ويصح في الأفعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن أداة السلب

بإزائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات أيضاً كاللاأعمى ولايزال على قياس الثبوتيات قوله: ونعني بغير البصير الأعمى أو معنى أعم منه أقول: ولما كانت لبعض الأعدام المقابلة للملكات أسماء محصلة في اللغات كالأعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع في الحاجة إلى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على إطلاق تلك الألفاظ أعني المعدولة في الدلالة على الأعدام وأجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من إطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقاً فكان غير البصير يدل على الأعمى عند الطايفة الأولي وعلى ما ليس ببصير أي شيء كان عند الأخيرة واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم قوله:

الصفحة : ٦٩

وبالجملة أن يُجعل الغير مع البصير ونحوه كشيء واحد ثم تثبته أو تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءاً من المحمول فإن أصبت المجموع كان إثباتاً وإن سلبته كان سلباً كما تقول ليس زيد غير بصير أقول: يريد أن اللفظ المعدول لما كان بإزاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان إيجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال أو العناد ونفيهما لا بحسب كون أجزائهما موجبة أو سالبة فكذلك هيهنا يكون القضية إيجابية إذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية إذا كانت حاكمة بنفيه عنه مسألة قوله: ويجب أن يعلم ويجب أن يعلم أن حق كل قضية حملية أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث معنييهما وإذا توخى أن يطابق اللفظ المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب أصلاً كقولنا زيد كات وحقه أن يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الأصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة أقول: يشير إلى تعيين ما يرتبط به أجزاء القضية بعضها ببعض فإن الإيجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم أن الرابطة في المعنى أداة لأن معناها إنما يتحصل في أجزاء القضية إلا أنها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد أو يكون كاتباً ويحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك قد يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها إلى رابطة أخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الأسماء المشتقة منها إذا وقعت موقعها فالقضايا الخالية عنها إما بالطبع أو بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بأن قال: الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته إذ هو من الأسماء المشتقة فقوله وحقه أن يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل إنما يصح ذلك في الأسماء الجامدة وحدها وقد سهى في هذا الاعتراض لأن الفعل إنما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الأحوال كالمبتدأ وغيره فإذن يحتاج أن يرتبط بمثله إذا تعلق به إلى

الصفحة : ٧٠

رابطة أخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلاً حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان أيضاً من حقه أن يقال زيد هو يكتب لأن إسناد يكتب إلى زيد المتقدم عليه ليس إسناد الفعل إلى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو إسناد الخبر إلى المبتدأ والفعل هيهنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط على مبتدأ برابطة غير ما

ارتبط الفعل بفاعله فإذا أدخل حرف السلب على الرابطة فقيل مثلاً زيد ليس هو بصيراً فقد دخل النفي على الإيجاب فرفعه وسلبه وإذا دخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول فكانت القضية إيجاباً مثل قولك زيد هو لا بصير فكانت الأولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها جاعلة إياها جزءاً من المحمول والقضية التي محمولها كذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير متحصلة أقول: أراد أن الرابطة إذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لأن أداة السلب إن تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية سالبة وإن تأخرت جعلها الربط جزءاً من المحمول فصارت معدوله وإن تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة وأما في الثنائية فالفرق بينهما إما بالنية أو بالاصطلاح إن وقع على تمايز الأداتين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول قوله تسمى معدولة أقول: وبعضهم يسمون هذه القضية معدولية منسوبة إلى المعدول الذي هو المفرد قوله: وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضاً وذلك كقولنا غير البصير أمي إلا أن القضية المعدولة إذا أطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه إنما يقيد بالموضوع وقد يقل البحث في هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة بخلاف الأول قوله: فأما أن المعدول يدل على عدم المقابل للملكة أو على غيره حتى يكون غير البصير إنما يدل على الأعمى فقط أو على كل فاقد للبصر من الحيوان ولو كان طبعاً أو ما هو أعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة

الصفحة : ٧١

أقول: قد ذكرنا الخلاف في أن المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالأعمى أو على ما ليس ببصير أي شيء كان وكان في إطلاق أعدام الملكات على معانيها أيضاً خلاف بعد الاتفاق في تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شأنه أن يتصف بذلك الشيء فذهب بعضهم إلى أن الموضوع المذكور موضوع هو شخصي والأعمى لا يطلق إلا على من كان شأنه أن يكون بصيراً من أشخاص الحيوانات وبعضهم إلى أنه موضوع نوع أو جنسي والأعمى يطلق مع ذلك على الأكمه الذي ليس من شأن شخصه أن يكون بصيراً لكن من شأن نوعه ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعاً كالخلد والعقرب اللذين ليس من شأن نوعيهما أن يكونا بصيرين لكن من شأن جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقون على أحد هذه المعاني وأما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو أعم منها كالجمادات مثلاً وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقاً والشيخ بيّن أن هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن أن يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات قوله: وإنما يلزم المنطقي أن يضع - يعرف خ ل - أن حرف السلب إذا تأخر عن الرابطة أو كان مربوطاً بها كيف كان فإن القضية إثبات صادقة كانت أو كاذبة وأن الإثبات لا يمكن إلا على ثابت يتمثل في وجود أو وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته وأما النفي فيصح أيضاً من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجباً أو غير واجب يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضوع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى أما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب وتأخره عنه كما مر وقد أفاد بقوله أو كان مربوطاً بها كيف كان أن الاعتبار بالعدول إنما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تأخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب أو تقدم عليها كما في لغة الفرس مثل قولهم زيد نا بينا است وأما بحسب المعنى فبأن موضوع الموجبة معدولة كان أو محصلة يجب أن يكون شيئاً ثابتاً عند من يحكم بالإيجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب أن يكون كذلك وذلك لأن غير الثابت لا يصح أن يثبت له شيء ويصح أن

ينفى عنه كزيد المعدوم فإنه لا يصح أن يقال إنه حي ويصح أن يقال إنه ليس بحي لأنه ليس بموجود فلا يكون حياً وذلك الثبوت لا يجب أن يكون خارجياً فقط أو ذهنياً فقط كما مر بل يكون ثبوتياً عاماً محتملاً
الصفحة : ٧٢
لجميع أقسام الثبوت غير خاص بشيء منها وأما موضوع السالبة فيجوز أن يكون ثبوتياً ويجوز أن يكون عدمياً سواء كان ممكن الثبوت أو ممتنعه فالسالبة أعم تناولاً للموضوع من الموجبة ولأجل ذلك يكون السالبة البسيطة أعم من الموجبة المعدولة إذا تشاركا في الأجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي أوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم تكن قادحة في هذا الباب بل كانت معارضات وحججاً مبنية على أصول غير متقررة كان الاشتغال بها مما يؤدي إلى الإطناب ولا يقتضي مزيد فائدة أعرضنا عنها إشارة إلى القضايا الشرطية إعلم أن المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلاثاً: حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية اثنتان فتأليف كل شرطية متصلة كانت أو منفصلة بشرط أن يكون المنفصلة أيضاً ذات جزئين إنما يمكن أن يقع على ستة أوجه ثلثة متشابهة الأجزاء وهي التي تكون من حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين وثلثة مختلفة الأجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة أو حملية ومنفصلة أو متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة الأخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون لتأليف المتصلة تسعة أوجه ولتأليف المنفصلة ستة أوجه أمثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان إذا كان النهر معدوماً فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا إن كان العدد إما زوجاً أو فرداً فعدد الكواكب إما زوج وإما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا إن كانت الشمس علة النهار فإذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجودة ومن عكسهما كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا إذا كان الشيء ذا عدد فهو إما زوج وإما فرد ومن عكسهما كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا إن كان إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان إما الشمس طالعة وإما النهار معدوم ومن عكسهما كعكسه وأمثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ومن متصلتين كقولنا إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ومن منفصلتين
الصفحة : ٧٣
كقولنا إما أن يكون العدد إما زوجاً وإما فرداً وإما أن يكون زوجاً أو منقسماً بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا إما أن لا يكون الشمس علة النهار وإما أن يكون إذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا إما أن يكون الشيء واحداً وإما أن يكون ذا عدد إما زوج وإما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا إما أن يكون إذا كان العدد فرداً فهو زوج وإما أن يكون العدد إما فرداً وإما زوجاً وهذه الأمثلة مهملات موجبة مؤلفة من أمثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوالب يتألف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التأليف ولما كانت الشرطيات مؤلفة بعد التأليف الأول فهي تكون مؤلفة إما تأليفاً ثانياً أي من حمليات أو ثالثاً أي من شرطيات مؤلفة من حمليات أو رابعاً أي من شرطيات مؤلفة من شرطيات مؤلفة من حمليات وهلم جراً إلا ما لا نهاية له قوله: فإنك إذا قلت إن كانت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإما أن يكون الشمس

طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة وإذا قلت إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم قد ركبت المنفصلة من متصلتين وإذا قلت إن كان هذا عدداً فهو إما زوج وإما فرد أقول: اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة والستة على إيراد أمثلة ثلاثة: أولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين إحديهما موجبة والأخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية شخصية ومن منفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم أن تالي المثال الأول وهو إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فإما أن يكون الشمس طالعة وإما أن لا يكون النهار موجوداً يجب أن يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهي تكون مانعة الخلو فإن الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معاً وهو محال ولا تكون مانعة الجمع إن كان لازم النقيض أعم من النقيض وتكون مانعة له إن كان مساوياً وإنما يجب أن يكون تالي المثال الأول هذه المنفصلة دون غيرها لأن المقدم فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فإذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصلا حقيقي استلزم

الصفحة : ٧٤

الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال: والمنفصلة التي أوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لأنها مؤلفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازماً للاطلوع الشمس لأن رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الأمر بالعكس فإذن هو سهو أو أورده الشيخ نظراً إلى المادة فإن المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من أي جزئيه اتفق مع نقيضه الآخر فهذا ما أورده الفاضل الشارح عليه ويمكن أن يعارض بأن هذا التالي يجب أن يكون منفصلة مؤلفة من الشيء ونقيض لازمه على ما أورده الشيخ وإنما يجب أن يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لأن المقدم تقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فإذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والذي أورده الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فإذن هو سهو أو أورده الشارح نظراً إلى أن المادة والحاصل من هذا التطويل أنه أضاف إلى مقدم المتصلة الأولى منفصلة تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض بإضافة منفصلة إليه تتبعها أيضاً وتتبع أيضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو أعني الشارح رجح الأولى على الأخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك أن المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي هو الذي أورده الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي هو الذي أورده الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة - ويتبين ذلك إذا جعل اللازم في المثال أعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة خ ل - ولا حرج على الشيخ في إيراد أحد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني قوله إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وإما أن لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ وإما أن يكون أيضاً وهو سهو من الناسخين قوله: فالمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها إما أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام البتة بل يوجد

واحد منها وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من القسمة إلى شيء ونقيضه فإن النقيضين هما
الصفحة : ٧٥
اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل أحد المتناقضين أو كليهما مساو في الدلالة فيتحقق المناقضة فيهما كما يقال العدد إما زوج وإما فرد قوله: وربما كان الانفصال إلى جزئين وربما كان إلى أكثر وربما كان غير داخل في الحصر أقول: أما ما ينفصل إلى جزئين فقد مر ذكره وأما ما ينفصل إلى أكثر فهو بأن يورد بدل الأجزاء ما ينفصل الأجزاء إليه من أجزاء الأجزاء كقولنا كل عدد إما تام وإما زائد وإما ناقص فهو ينشعب من قولنا إنه إما تام وإما غير تام وغير التام إما زائد وإما ناقص وكذلك إذ انفصل سائر الأجزاء إلى أجزاء آخر وتبلغ الأقسام ما بلغته وتكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون أصل الانشعاب في الكل من القسمة إلى النقيضين قال الفاضل الشارح: واعلم أن الذي يكون أجزاء الانفصال فيه أربعة أو خمسة ومع ذلك يكون محصوراً فهو غير موجود وأنا أقول: ليس لهذا عندي وجه فإن الأشكال محصورة في أربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت إلي من شرحه سقيمة وليستكشف من سائر النسخ وأما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة إما مثلث أو مربع أو مخمس وكذلك إلى ما لا يتناهى مسألة قوله: ومنها غير حقيقية ومنها غير حقيقية مثل الذي يراد فيها بإما معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الأقسام مثل قولك في جواب من يقول إن هذا الشيء حيوان شجر إنه إما أن يكون حيواناً وإما أن يكون شجراً وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بإما منع الخلو وإن كان يجوز اجتماعهما وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقي وإيراد لازمه بدله إذا لم يكن مساوياً له بل أعم مثل قولهم إما أن يكون زيد في البحر وإما أن لا يغرق وأما المثال الأول فقد كان المورد فيه ما إنما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض فكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع أقول: إذا حذف أحد قسمي الانفصال الحقيقي وأورد بدله ما لا يساويه بل يكون إما أخص منه أو أعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده أو للخلو وحده أما الأول فلأن الشيء لو اجتمع مع ما هو أخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فإن ما هو أخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل أن يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو أخص منه احتمل أن
الصفحة : ٧٦
يرتفعا معاً وأما الثاني فلأن الشيء لو ارتفع مع ما هو أعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فإن النقيض أيضاً يرتفع بارتفاع ما هو أعم منه ولما احتمل أن يصدق مع ما هو أعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل أن يجتمعا معاً مثال الأول أن نقول هذا الشيء إما حيوان أو ليس بحيوان والشجر أخص من اللاحيوان فنورده بدله أو نقول هذا الشيء إما شجر أو ليس بشجر والحيوان أخص من اللاشجر ونورده بدله فيحصل قولنا هذا الشيء إما حيوان وإما شجر مانعاً للجمع دون الخلو لأنه لا يكون شيء واحد حيواناً وشجراً معاً ويمكن أن يكون غيرهما كالجبل وحينئذ يكون قد أوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لأن الخاص يمكن أن يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب أن يكون معه أو يلزمه ومثال الثاني أن نقول زيد إما في البحر أو ليس فيه فإن لم يغرق أعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله أو نقول زيد إما غرق أو لم يغرق وفي البحر أعم من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منها قولنا زيد إما في البحر وإما لم يغرق مانعاً للخلو دون الجمع لأنه لا يكون ليس في البحر وقد

غرق ويمكن أن يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ تكون قد أوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فإن العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم أن استعمال الحقيقي أكثر من أن يحصى وأما الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معاً وذلك بأن يرد عليه قوله إما بترديد الصدق فيهما فيقال هو إما شجر أو حجر أي إما هذا صادق أو ذلك وإما بترديد الكذب فيهما فيقال إما أن لا يكون شجراً وإما أن لا يكون حجراً أي إما هذا كاذب أو ذاك ويكون الأول بانفراده مانعاً للجمع والثاني مانعاً للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف إلى ما سلمه ذلك السائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم أن كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتألف من موجبتين في اللفظ كقولنا العدد إما زوج وإما فرد وهذا الشيء إما شجر أو حجر وهذا الموجود إما دائم الوجود أو ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد إما ليس بزوج وإما ليس بفرد وهذا الموجود إما ليس بدائم الوجود وإما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء إما أن لا يكون شجراً وإما أن لا يكون حجراً ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد إما ينقسم بمتساويين أو لا ينقسم بمتساويين وهذا إما إنسان أو ليس بحيوان وهذا إما حيوان أو ليس بإنسان فهذا من حيث اللفظ وأما من حيث المعنى فالحقيقية لابد من أن تتألف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع لا يمكن

أن تتألف منهما ويمكن أن تتألف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن أن يتألف من سالبتين لأن الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو لا يمكن أن تتألف منهما ويمكن أن تتألف من سالبتين لأن السالبة يمكن أن تكون لازمة للموجبة ولا يمكن أن تتألف من موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله: وقد يكون لغير الحقيقي أصناف أخر وفيما ذكرناه كفاية أقول: يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع أو الخلو مثاله تقول رأيه إما زيداً وإما عمرواً حين تشك في رؤيتهما وتقول العالم إما أن يعبد الله وإما أن ينفع الناس أي غالب أحواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة قوله: ويجب عليك أن تجري أمر المتصل في الحصر والإهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالإحالة على الحمليات فإن حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والإهمال من ذلك وسيجيء بيان التناقض والعكس في موضعه وفي بعض النسخ أمر المتصل والمنفصل وأمر المنفصل في ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك إلا العكس فإن العكس لا يتعلق به لعدم امتياز أجزائه بالطبع إشارة إلى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها أحكاماً خاصة في الحصر وغيره والأدوات هي التي تلحق الهيئات بالقضايا إلا أن المنطقي لما كان نظره بالقصد الأول في المعاني أشار إلى الهيئات دون الأدوات قوله: إنه قد يزاد في الحمليات لفظة إنما فيقال إنما يكون الإنسان حيواناً وإنما يكون بعض الناس كاتباً فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع وكذلك قد نقول الإنسان هو الضحاك بالألف واللام في لغة العرب فيدل على أن المحمول مساو للموضوع وكذلك نقول ليس إنما يكون الإنسان حيواناً أو نقول ليس الإنسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الأولى في الإيجابين المحمول قد يكون أعم من موضوعه كالأجناس والأعراض العامة وقد يكون مساوياً له كالفصول

والخواص المساوية وقد يكون أخص منه كخواص غير المساوية ولفظة إنما إذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله: تجعل الحمل مساوياً أو خاصاً بالموضوع وليس إذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فأثبت العموم قوله: ونقول أيضاً: ليس الإنسان إلا الناطق فيفهم منه أحد معنيين أحدهما أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق وليس يقتضي الإنسانية معنى آخر والثاني أنه ليس يوجد إنسان غير ناطق بل كل إنسان ناطق يريد أن هذه الصيغة تفيد إما المساوات في المعنى كما بين الإنسان والحيوان الناطق وإما المساوات في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله: ونقول في الشرطيات أيضاً لما كان النهار راهناً كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع إيجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه ليتسلم منه وضع التالي أقول: راهناً أي ثابتاً ولفظة لما تفيد مع الدلالة مع استلزام التالي الدلالة على أن وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج إلى بيان وكذلك نقول: ليس يكون النهار موجوداً إلا والشمس طالعة نريد به لما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصراً في الفحوى يريد به أن القضية بهاتين الأداتين تصير محصورة كلية قوله: ونقول أيضاً: لا يكون النهار موجوداً أو يكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك أقول: هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما تخلو عن أدوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناه لا يكون النهار موجوداً إلا أن يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا إما أن لا يكون النهار موجوداً وإما أن يكون الشمس طالعة قيل والأخير أقرب لأنه لا يغير أجزاءها قوله:

ونقول أيضاً: لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد هذا في قوة قولك إما أن يكون هذا العدد زوج المربع وإما أن لا يكون فرداً وهذه أيضاً من المحرفات وكل زوج فهو زوج المربع أي مربعه يكون زوجاً وليس كل ما مربعه زوج فهو زوج لأن كثيراً من المقادير الصم كجذر العشرة مثلاً تكون مربعاتها أزواجاً ولا يكون هي أعداداً فضلاً عن أن يكون أزواجاً وكذلك القول في الأفراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي إما أن لا يكون زوج المربع وإما أن لا يكون فرداً وذلك لأن الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفرداً معاً وقد يكون لا هذا ولا ذاك معاً ومثال آخر له لا يكون زيد كاتباً وهو ساكن اليد فإنه في قوة قولنا إما أن لا يكون كاتباً وإما أن لا يكون ساكن اليد أي لا يكون كاتباً ساكن اليد ويمكن أن يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرمي مثلاً إشارة إلى شروط القضايا يجب أن يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الإضافة مثل أنه إذا قيل هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل أنه إذا قيل كل متحرك متغير فليراع مادام متحركاً وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة والفعل فإنه إذا قيل إن الخمر مسكرة فليراع إما بالقوة أو بالفعل والجزء اليسير أو المبلغ الكثير فإن إهمال هذه المعاني مما يوقع غلطاً كثيراً أقول: يذكر في هذا الفصل قوانين لا يتحصل معاني القضايا إلا برعايتها ورعاية أمثالها وهي ستة الأول حال الإضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في أي الأوقات هو فإنه مختص بوقت توسط الأرض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا مسهل الصفراء فليراع في أي مكان هو فقد قيل إنه لا يعمل في الصقلاب الرابع حال الشرط وقد أورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل

فقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض مضافة إلى شرطين آخرين كما يجيء إنشاء الله تعالى
الصفحة : ٨٠
النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها إشارة إلى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية وما يشبهه ذهب الفاضل الشارح إلى أن ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوماً به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية وأقول: ما جرت العادة باتصاف نسبة التالي إلى المقدم بالوجوب والإمكان والامتناع قلت: وإن كانت لا تخلو في نفس الأمر منها وليس أيضاً في اعتبار هذه الأمور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد بها وإن كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والإمكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب أن يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به يوضع معه فإنه يشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع ويفارقه بأن المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة إلى الموضوع كالمحمول بعينه في أنها لا تخلو من أن تكون إما واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ولابد للناظر في أحوال الموجهات من مراعاتها فإن الإغفال عنها مما يقتضي الفساد في أبواب العكس والقياسات المختلفة كما يجيء بيانه واعلم أن نسبة المحمول إلى الموضوع غير نسبة الموضوع إليه والأولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها مسألة قوله: سواء كانت موجبة سواء كانت موجبة أو سالبة من أن يكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الأمر مثل الحيوان في قولنا الإنسان حيوان أو ليس بحيوان أو نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الإنسان كاتب أو ليس بكاتب أو نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الإنسان حجر الإنسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه: مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة أقول: يشير إلى الأحوال الثلثة المسماة بالوجوب والإمكان والامتناع وهو ظاهر مسألة قوله: ونعني بالمادة هذه الأحوال الثلثة ونعني بالمادة هذه الأحوال الثلثة التي تصدق عليها في الإيجاب والسلب هذه الثلثة لو صرح بها يقول: ونعني بالمادة مثلاً الحالة التي للحيوان بالنسبة إلى الإنسان في نفس الأمر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء نقول الإنسان حيوان أو نقول الإنسان ليس بحيوان فإنا نعلم يقيناً أن
الصفحة : ٨١
تلك النسبة لا تتغير بهذا الإيجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الإيجاب هذه الألفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه أن الوجوب يصدق على قولنا الإنسان حيوان حال الإيجاب فإنه حال السلب يصير امتناعاً وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوباً فهذه الألفاظ تصدق عليها حالة الإيجاب دون السلب واعلم أن المادة غير الجهة والفرق بينهما أن المادة هي تلك النسبة في نفس الأمر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها سواء تلفظ بها أو لم يتلفظ وسواء طابقت المادة أو لم يطابق وذلك لأنا إذا وجدنا قضية هي مثلاً كل - ج - لا يمتنع أن يكون - ب - فإنا نفهم ونتصور منه أن نسبة - ب - إلى - ج - هي النسبة المسماة بالإمكان العام المتناول للوجوب والإمكان الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الأمر شيئاً متناولاً للوجوب والإمكان بل هي أحدهما بالضرورة فإذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الأمر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هي الجهة إشارة إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة

والضرورية كل قضية فهي إما مطلقة عامة الإطلاق وهي التي يبين فيها حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه أو غير ذلك من كونه حيناً من الأحيان أو على سبيل الإمكان أقول: الإطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي يبين فيها حكم إيجابي أو سلبي فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة أو دوام أو ما يقابلهما والإمكان يقابل الضرورة والكون في بعض الأوقات يقابل الدوام إذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة الإيجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الإيجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالدوام والضرورة يشملان الأول والثاني من الأقسام لأنهما يشتركان فيهما ويفترقان بالإيجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلة لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة أو إمكان أو دوام أو لا دوام يوهم أنها تعم الأربعة وليس كذلك فإنها من حيث بين فيها حكم إنما يتناول ما يكون مشتملاً على حكم قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملاً على حكم لم يحصل إلا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وإنما ذكر

الصفحة : ٨٢

الشيخ هيهنا جميع الأقسام لأنها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وإن لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله: وإما أن يكون قد بُيّن فيها شيء من ذلك إما ضرورة وإما دوام من غير ضرورة وإما وجود من غير دوام وضرورة أقول: هذه هي الأمور التي يمكن أن يقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة تتناولها جميعاً من حيث العموم ولم يذكر الإمكان معها لأنه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلاً بالفعل فهو مغاير للإطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعاً والضرورة أخص من الدوام لأن كل ضروري دائم مادامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس إذ من المحتمل أن يدوم شيء اتفاقاً من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمى الخالي عنهما بالوجود فإنه لا يبقى بعدهما إلا الوجود فقط والقسمة حاصرة لأن الحاصل إما ضروري أو غير ضروري وغير الضروري إما دائم أو غير دائم قوله: والضرورة قد تكون على الإطلاق كقولنا الله تعالى حي وقد يكون معلقة بشرط والشرط إما دوام وجود الذات مثل قولنا الإنسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به أن الإنسان لم يزل ولايزال جسماً ناطقاً فإن هذا كاذب على كل شخص إنساني بل نعني به أنه مادام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الإيجاب وإما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على الإطلاق ولا مادام موجود الذات بل مادام ذات المحرك متحركاً وفرق بين هذا وبين الشرط الأول لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان وهيهنا وضع الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فإن المتحرك له ذات وجوهر يلحقه أنه متحرك وغير المتحرك وليس الإنسان والسواد كذلك أو شرط محمول أو وقت معين كما للكسوف أو غير معين كما للنفس أقول: لما فرغ من بيان الإطلاق وما يقابله شرع في بيان أقسام الضرورة فقسمها إلى ضرورة مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولايزال من غير استثناء وشرط وإنما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة إلى ما يكون الحكم

الصفحة : ٨٣

فيها مشروطاً إما بدوام وجود ذات الموضوع وإما بدوام وجود صفته التي وضعت معه وإما بدوام كون المحمول محمولاً وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية وإما بحسب وقت معين وإما بحسب وقت غير معين وهذان

مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه قال: والشرط إما داخل في القضية وإما خارج عنها والداخل إما متعلق بالموضوع أو متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع إما ذاته أو صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لأنه أيضاً وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع والخارج إما بحسب وقت بعينه أو لا بعينه فجميع أقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار هذه الأقسام في جانبي الإيجاب والسلب واحد غير مختلف إلا في شرط المحمول فإنك إذا قلت زيد ليس بكاتب مادام كاتباً لم يصح بل إنما يصح إذا قلت مادام ليس بكاتب وحينئذ يصير فيه السلب جزءاً من المحمول فكانت القضية موجبة لا سالبة وألفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالإنسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل أن يكون ضرورياً أيضاً مادام الذات موجود ويحتمل أن لا يكون ضرورياً في بعض أوقاته والأول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في إيراده قسماً فالمشروطة بالوصف مطلقاً يشمل الضروري بشرط الذات وإن قيّد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد هيهنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية أبداً فإنك إذا قلت - ج - ب - فإنه يكون بالضرورة - ب - حال كونه - ب - وهي ضرورة متأخرة عن الوجودة لاحقة به وسائر الضروريات متقدمة على الوجود موجبة إياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة أن يعلم أن القضية لا تكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية مسألة قوله: والضرورة بالشرط الأول والضرورة بالشرط الأول وإن كان بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها إلى شرط فقد يشتركان أيضاً في معنى اشتراك الأخص والأعم أو اشتراك أخصين تحت أعم إذا اشترط في المشروط أن لا يكون للذات وجود دائماً وما يشتركان فيه هو المراد من قولهم قضية ضرورية الضرورة بالشرط الأول أعني بشرط وجود الذات تقع علي ما يكون للذات وجود دائماً وعلى

الصفحة : ٨٤

ما لا يكون للذات وجود دائماً والأول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وإن كان مغايراً لها بالاعتبار فإن المشروطة بأي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وإنما يتساويان لأن الحكم فيها حاصل ولم يزل ولايزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعاً ثم المشروطة بالشرط الأول إن لم يقيد بلا دوام الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الأعم والأخص وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع أوقات وجود الذات فالأخص هو المطلقة التي تدوم ذاتها والأعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها فإن قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث غيرهما أعم منهما اشتراك أخصين تحت أعم والمعنى المشترك فيه الذي هو أعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وإنما يكون ذلك إذا اشترط في المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً وعلى التقديرين جميعاً فما يشتركان فيه أعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقاً هو المراد من قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الإمكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قول إذا اشترط في المشروطة إذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بياناً للأعم الذي يندرج فيه الأخص تارة والأخصان تارة أخرى

الصفحة : ٨٥

مسألة قوله وأما سائر ما فيه شرط وأما سائر ما فيه شرط الضرورة والذي هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق الغير الضروري أقول: يعني الأقسام الأربعة الباقية من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري أقسام المطلق الغير الضروري وظاهر أن هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملاً للشروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري ما فيه إما ضرورة من غير دوام أو دوام من غير ضرورة وهذا المطلق أخص من المطلق العام بالضروري الذاتي وإنما سميت هذه أيضاً مطلقة لأنه قد ذكر في التعليم الأول أن القضايا إما مطلقة أو ضرورية أو ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين أحدهما أن يقال القضية إما مطلقة وإما موجهة والموجهة إما ضرورية وإما ممكنة عامة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني أن يقال القضية إما أن يكون الحكم فيها بالفعل أو بالقوة وهي الإمكان وما بالفعل يكون إما بالضرورة أو بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بهذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وأمثلة المطلقات في التعليم الأول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلأجل هذين الاحتمالين اختلف أصحاب المعلم الأول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الأفروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها وأما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه أو سلب عنه صحبة مادام موجوداً ولم يكن يجب تلك الصحبة كما أنه قد يصدق أن بعض الناس أبيض البشرة مادام موجود الذات وإن كان ليس بضروري أقول: الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لأن كل دائم كلي فهو ضروري فإن ما لا ضرورة فيه وإن اتفق وقوعه فهو لا يمكن أن يدوم متناولاً لجميع الأشخاص التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن أن يوجد وقد بينا أن كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات وأما في الجزئيات فقد يختلفان كما تمثل به الشيخ في الإنسان الذي يتفق أن يكون بشرته أبيض من غير ضرورة والدائم فيها يعم الضروري وغيره والعلوم إنما يبحث

الصفحة : ٨٦

عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما إذ لا حاجة إلى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لأن النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معنا هما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتها أو لم يتساويا مسألة قوله: ومن ظن أن لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد أخطأ فإنه جائز أن يكون في الكليات ما يلزم كل شخص منه إن كانت له أشخاص كثيرة إيجاب أو سلب وقتاً ما مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين مثل الكسوف أو وقتاً غير معين مثل ما يكون لكل أناس مولود من التنفس وما يجري مجراه أقول: هؤلاء لما ظهر لهم أن الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كلياً حكموا بأن كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره وظنوه ضرورياً والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فإنهما ليستا بضروريتين إلا في وقت مسألة قوله: والقضايا التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وإن كان لاتشاح في الأسماء أقول: هذه هي الأقسام الأربعة المذكورة وهيهنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها هيهنا بالوجودية لأنها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة

الخاصة إذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون أعم منها إذا لم يشتمل عليها وينبغي أن لا تغفل عن هذا الاعتبار الإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع الأول وهنالك ما ليس يممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الإمكان وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في الوجود والعدم جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعاً حتى يكون الشيء يصدق عليه الإمكان الأول في نفيه وإثباته جميعاً حتى يكون ممكناً أن يكون وممكناً أن لا يكون أي غير ممتنع أن يكون وغير ممتنع أن لا يكون فلما كان الإمكان بالمعنى الثاني يصدق في جانبيه جميعاً خصه الخاص باسم الإمكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت الأشياء بحسبه إما

ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الأول إما ممكنة وإما ممتنعة فيكون من غير الممكن بحسب هذا المفهوم أي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى أقول: الإمكان وضع أولاً بإزاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعاً على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك إذا اعتبر معناه في جانب الإيجاب ثم يلزم إذا اعتبر في جانب السلب أن يقع أيضاً على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلى عن الواجب فيصير حينئذ الإمكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً نقل اسمه إليه فكان الأول إمكاناً عاماً أو عامياً منسوباً إلى العامة والثاني خاصاً أو خاصياً وكان هذا الإمكان مقابلاً للضرورتين جميعاً فالإمكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما وأما الاعتراض على الشيخ بأنه قال في الإمكان الأول إنه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وإنما كان الواجب أن يقول ما يلازم سلب ضرورة أحد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لأنه عنى به المعنى الذي وضع الإمكان أولاً بإزائه لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وأيضاً الإمكان معنى من شأنه أن يدخل إما على الإيجاب وإما على السلب فمعناه من حيث وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى إن دخل على الإيجاب صار الممكن أن يكون غير ممتنع أن يكون وقابل ضرورة السلب وإن دخل على السلب صار الممكن أن لا يكون غير ممتنع أن لا يكون وقابل ضرورة الإيجاب فكونه ملازماً لسلب ضرورة أحد الجانبين بحسب ما ينضاف إليه من الإيجاب والسلب وأما هو قبل الانضياف فبإزاء سلب الامتناع فقط مسألة قوله: وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وإن كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد أن الإمكان الخاص لما كان بإزاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعاً على سائر الضرورات المشروطة مسألة قوله:

وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكأنه أخص من الوجهين المذكورين وهو أن يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون مثل الكتابة للإنسان أقول: هذا معنى ثالث للإمكان وإنما كثرت وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله أعني الضرورة فهذا الإمكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو أحق بهذا الاسم من المذكورين قبله لأن الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاق الوسط بين طرفي الإيجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة للإنسان لأن الطبيعة الإنسانية

متساوية النسبة إلى وجود الكتابة ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وإن كانت مقابلة لهذا الإمكان بالاعتبار فربما يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالإمكان من حيث المهية لا الوجود وإنما قال: فكأنه أخص من الوجهين ولم يقل فهو أخص من الوجهين لأن الأخص والأعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فإنه لا يقال إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلاً بالأسود فلا يقال إن الأسود يقع عليه وعلى صنفه - وعلى صفته خ ل - بالخصوص والعموم والممكن هيهنا يقع على المعاني المذكورة بل على الأخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كأنه أخص مسألة قوله: ويكون حينئذ الاعتبارات أربعة واجب وممتنع وموجود له ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة إنما ينبغي أن يقول الاعتبارات خمس لأن ما له ضرورة ما في جانب العدل أيضاً قسم محتمل بإزاء ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا تصير حاصرة بدونه فإن جاز طيهما تحت قسم واحد وهو الموجود له ضرورة ما فينبغي أن يطوى الواجب والممتنع أيضاً تحت قسم واحد هو الضروري مطلقاً ليكون الأقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما مسألة قوله: وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو أن يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به

الشيء في حال من أحوال الوجود من إيجاب أو سلب بل بحسب الالتفات إلى حاله في الاستقبال فإذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في أي وقت فرض في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع للإمكان وهو الإمكان الاستقبالي وإنما اعتبره من اعتبره لكون ما نسب إلى الماضي والحال من الأمور الممنة إما موجوداً وإما معدوماً فيكون إما ساقها من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما والباقي على الإمكان الصرف لا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها أتكون موجودة إذا حان وقتها أم لا تكون وينبغي أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص مع تقيده بالاستقبال لأن الأولين ربما يقعان على ما يتعين أحد طرفيه أيضاً كالكسوف فلا يكون ممكناً صرفاً ومن يشترط في هذا أن يكون معدوماً في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لأنه يحسب أنه إذا جعله موجوداً أخرجه إلى ضرورة الوجود ولا يعلم أنه إذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً فقد أخرجه إلى ضرورة العدم فإن لم يضر هذا لم يضر ذاك أقول: بعض من اعتبر هذا الإمكان لما تنبهوا أن الاتصاف بالوجود إنما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذراً من أن يلحقه ضرورة بحسب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بأن الوجود الحالي إن أخرجه إلى ضرورة وجود فالعدم الحالي أيضاً يخرجه إلى ضرورة عدم فإن لم يضر ضرورة العدم فلا يضر ضرورة الوجود وحصل من ذلك أن الواجب فيه أن لا يلتفت إلى الوجود الحالي ولا إلى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال إشارة إلى أصول وشروط في الجهات وهيهنا أشياء يلزمك أن تراعيها: اعلم أن الوجود - الوجوب خ ل - لا يمنع الإمكان وكيف والوجود يدخل تحت الإمكان الأول والوجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان التام والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلاً عما لا يجب وجوده ولا عدمه فإنه ليس إذا كان الشيء متحركاً في الحال يستحيل أن لا يتحرك في الاستقبال فضلاً من أن يكون غير أقول: المراد على الرواية الأولى بيان أن

الوجود لا يمانع الإمكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لأن الوجود إما أن يعتبر من حيث يقتضيه
الصفحة : ٩٠
ضرورة ما ذاتية أو غير ذاتية وإما أن يعتبر لا من حيث هو كذلك فهذه أقسام ثلثة والأول يدخل تحت الإمكان الأول والثاني يصدق عليه الإمكان الثاني والثالث لا ينافي الإمكان الاستقبالي الذي هو أخص الإمكانات لطبيعة الإمكان فضلاً عما فوقه وذلكل لأنه لا ينافي العدم الذي يقابله إذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي الإمكان الذي هو أقرب من العدم إليه وإنما قال يدخل تحت الإمكان الأول ولم يقل يصدق عليه لأن الواجب إذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في أن يحمل الإمكان عليه وإن كان صادقاً عليه لو قيل وإنما يدخل مع غيره تحت اسم الإمكان لضرورة داعية إلى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد أن الوجوب والإمكان وإن تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الإمكان الأول والوجوب بالغير مع الإمكان الثاني ويكون على هذه الروايةM0 سلة قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسألة أخرى منقطعة عن الأولى مسألة قوله واعلم أن الدائم غير الضروري واعلم أن الدائم غير الضروري فإن الكتابة قد يسلب عن شخص ما دائماً في حال وجوده فضلاً عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري وهذا بيان أيضاً لما تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالاً جزئياً إيجابياً ومعناه ظاهر واعلم أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورية والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان والسالبة الوجودية التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الأشياء وتفاصيل مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط أقول: القضية الموجهة يسمى رباعية وموقع الجهة هو ما يلي الرابطة لأنها بيان نسبتها كما كان موضع أداة السلب أيضاً ما يليها لأنها تقتضي رفعها فالسلب والجهة إذا تقارنا لم يخل إما أن يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس وإما أن تكون متأخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والأول يقتضي أن يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي أن يكون مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة وسالبة الضرورة إن سلبت الضرورة الإيجابية فهي تلازم الممكنة العامة السالبة وإن سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الإيجابية وإن سلبتهما معاً فهي تلازم الممكنة
الصفحة : ٩١
الخاصة والسالبة الممكنة إن كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وإن كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الإمكان إن سلبت العام فهي التي تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الإمكان وإن سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين وأما إن كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتهما بل يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الإيجابي يلازم ما يتردد بين ضرورة الإيجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الإيجاب إشارة إلى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم أنا إذا قلنا كل - ج - ب - فلسنا نعني به أن كلية - ج - أو الجيم الكلي هو - ب - بل نعني به أن كل واحد واحد مما يوصف بج كان موصوفاً بج في الفرض الذهني أو في الوجود وكان موصوفاً بذلك دائماً أو غير دائم بل كيف اتفق أقول: تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم

من أجزائها وهو ينقسم إلى ما يتعلق بالموضوع وإلى ما يتعلق بالمحمولو قد ذكر الشيخ من القسم الأول ست أحكام اثنان سلبيان وأربعة إيجابية فالسلبيان هما أنا لا نعني بقولنا كل - ج - كلية - ج - ولا الجيم الكلي أي لا الكلي المنطقي فإن الكلية هي العموم ولا العقلي وإنما يذكر الكلي الطبيعي لأنه قد يكون موضوعاً وذلك في المهملات وقد يكون جزءاً من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه أنه إذا أخذ مع لاحق شخصي مخصص كما في قولنا هذا الإنسان كان موضوعاً لمخصوصة وإن أخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو إما أن ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث تقع على الكثرة أن ينظر إلى الكثرة من حيث أن تلك الطبيعة مقولة عليها والأول هو الكلي العقلي والثاني إن كان حاصراً لجميع ما هي مقولة عليها أي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه - ج - أو يوصف بج كان كلياً موجباً وإلا فجزئياً موجباً والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فأورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من أن الكل متقوم بالأجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وأن الأجزاء محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه وأورد أيضاً الفرق بين الكل وكل واحد بأن كل واحد من

العشرة وليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في المثال يفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من - ج - يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح أن يقال مثلاً كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصاً واحداً وأما الأحكام الإيجابية فأولها أنا نعني بكل - ج - كل ما يقال له - ج - ويوصف بج لا ما هو طبيعة - ج - نفسها كما في المهملات وذلك لأن لفظ كل لا يضاف إليها هناك وثانيها أنا نعني بج كل واحدة مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل أبو نصر الفارابي في ذلك فإنه ذهب إلى أن المراد به هو كل ما يصح أن يوصف به سواء كان موصوفاً بالفعل أو لم يكن إلا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فإن الشيء الذي يصح أن يكون إنساناً كالنطفة لا يقال له إنسان وثالثها أنا نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي فلا يشترط فيه التخصيص بأحدهما فإنا نحكم على كل واحد من الصنفين أحكاماً إيجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك ذهبوا إلى أن المراد به ما يجود منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها أنا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دائماً أو غير دائم بل أعم منهما وهذا الإطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة إلى الذات التي أشرنا إليها في صدر النهج فهذه أحكام الموضوع وأما الأحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه قوله: وذلك الشيء موصوف بأنه - ب - من غير زيادة أنه موصوف به في وقت كذا وحال كذا أو دائماً فإن جميع هذا أخص من كونه موصوفاً به مطلقاً فهذا هو المفهوم من قولنا كل - ج - ب - من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم يسمى مطلقاً عاماً مع حصره أقول: مع حصره يشير إلى مفهوم الإطلاق العام مع الإيجاب الكلي وهو ظاهر قوله: فإن زدنا شيئاً آخر فقد وجهناه يريد التنبيه على ما يقابل الإطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله: وتلك الزيادة مثل أن نقول بالضرورة كل - ج - ب - حتى يكون كأننا قد قلنا كل واحد

واحد مما يوصف بج دائماً أو غير دائم أقول: وهذا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة إلى ذاته والجهة التي للمحمول بالنسبة إلى الموضوع

مسألة قوله: فإنه مادام موجود الذات فهو - ب - بالضرورة مسألة قوله: وإن لم يكن مثلاً - ج - فإنا لم نشترط أنه بالضرورة - ب - مادام موصوفاً بأنه - ج - بل أعم من ذلك يريد أن الحكم الضروري إنما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فإنا إذا قلنا الكاتب بالضرورة إنسان عنينا أنه مادام موجود الذات إنسان حال كونه كاتباً وحال كونه غير كاتب مسألة قوله: ومثله أن نقول كل - ج - ب - دائماً حتى يكون كأنا قلنا كل واحد واحد من - ج - على البيان الذي ذكرناه يوجد له - ب - دائماً مادام موجود الذات من غير ضرورة وأما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال أو يكون دائم الكذب أي إنه هل يمكن أن يكون ما ليس بضروري موجوداً دائماً في كل واحد أو مسلوباً دائماً عن كل واحد أو لا يمكن هذا بل يجب أن يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة وبسلب من البعض لا محالة فأمر ليس على المنطقي أن يقضي فيه بشيء يريد بيان أن الدائم غير الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بأن الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة مسألة قوله: وليس من شرط القضية في أن ينظر فيهاالمنطقي أن تكون صادقة أيضاً فقد ينظر فيما لا يكون إلا كاذباً يريد أن المنطقي إذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت إلى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار

قوله: ومثل أن يقول كل واحد مما يقال له - ج - على البيان المذكور يقال له - ب - لا مادام موجود الذات بل وقتاً بعينه كالكسوف أو بغير عينه كالتنفس للإنسان أو حال كونه مقولاً له - ج - وهو مما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه أصناف الوجوديات أقول: البيان المذكور بيان حال الموضوع قوله أو حال كونه مقولاً له ج وهو مما لا يدوم إشارة إلى ما يكون الحكم فيه دائماً مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه وغير دائم مادام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الأو مشروطاً والثاني عرفياً وسمى المتناول منهما الضرورة أو الدوام بحسب الذات عاماً وغير المتناول لهما خاصاً ولم يفصل أحكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن إيراده هيهنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في أكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول هيهنا لأن الموصوف بب وقتاً بعينه أو بغير عينه يمكن أن يكون هو المشروط بالمحمول فإذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم مسألة قوله: ومثل أن يقول كل واحد مما يقال له - ج - على البيان المذكور فإنه يمكن أن يوصف بالإمكان العام أو الخاص أو الأخص وعلى طريقة قوم فإن لقولنا كل - ج - ب - بالوجود وغيره وجهاً آخراً وهو أن معناه كل - ج - مما في الحال أو في الماضي فقد وصف بأنه - ب - وقت وجوده هؤلاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو - ج - بالفعل مما هو في الحال أو في الماضي فلا يكون ما هو عند العقل - ج - أو ما سيكون - ج - في المستقبل مما يمكن أن يكون - ج - داخلاً فيه وهذا هو المذهب الذي ذكرناه في أحوال الموضوع ثم إنه إذا حكموا عليه بأنه - ب - مطلقاً فقد أرادوا أنه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا هو مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الأول وذلك لأن ما يوجد - ج - وقتاً ما هو بعض ما هو - ج - لا كله ولوجوه أخرى من الفساد يتبين في أبواب القياسات ويطول شرحها مسألة قوله: وحينئذ يكون قولنا كل - ج - ب - بالضرورة هو ما يشتمل على الأزمنة الثلثة وإذا قلنا كل

- ج - ب - مثلاً بالإمكان الأخص فمعناه كل - ج - في أي وقت من المستقبل يفرض فيصح أن يكون - ب - وأن لا يكون هذا مذهب آخر تابع نشأ من المذهب الأول وهو القول بأن كل - ج - ب - بالضرورة هو ما يشتمل على الأزمنة الثلثة وبالإمكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول إلى الموضوع في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لأنا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى الإنسان حيوان موجود صح أن يقال كل حيوان إنسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالإطلاق وقبل ذلك يصح أن يقال ذلك بالإمكان فيكون الإطلاق والإمكان لكلية الحكم مسألة قوله: ونحن لا نبالي أن نراعي هذا الاعتبار أيضاً وإن كان الأول هو المناسب يريد لا نبالي أن نتبين لوازم هذا الاعتبار إذا فرض صادقاً وإن كان الأول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب أن يعتبر بحسب طبايع الأمور إشارة إلى تحقيق الكلية السالبة في الجهات أنت تعلم على اعتبار ما سلف أن الواجب في الكلية السالبة المطلقة الإطلاق العام الذي يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق أن يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور تناولاً غير مبين الوقت والحال حتى يكون كأنك تقول كل واحد واحد مما هو - ج - ينفي عنه - ب - من غير بيان وقت النفي وحاله أقول: يشير إلى أن المطلقة إذا كانت سالبة فهي على قياسها إذا كانت موجبة أي أنها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا مقابلهما بل على وجه أعم منها جميعاً وقد عدل بالعبارة عنها إلى ما يشبه العدول فقال: كأنه يقول كل واحد مما هو - ج - ينفي عنه - ب - من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض قوله: لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عاداتها عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر السالب الكلي لفظاً يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من - ج - ب - ويكون مقتضى ذلك عندهم أنه لا شيء مما هو - ج - يوصف البتة بأنه - ب - مادام موصوفاً بأنه - ج - وهو سلب عن كل واحد

واحد من الموصوفات بج مادامت موضوعة له إلا أن لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيج - ج - ب - نيست وهذا الاستعمال يشتمل الضروري وضرباً واحداً من ضروب الإطلاق الذي شرطه في الموضوع أقول: أراد به أن المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الإطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع أوقات كونها موضوعة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو أعم من الضروري المشروط بالوصف لأن الدائم أعم من الضروري وذلك لأنه لا يصح أن يقال لا شيء من الإنسان بنائم وإن كان الحكم صادقاً على جميع الأشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع أوقات كونهم إنساناً وكذلك في لغة الفرس وهذا قد غلط كثيراً الناس أيضاً في جانب الكلي الموجب أي ظن بعض الناس أن الموجبة المطلقة يفهم منها أيضاً إيجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع أوقات الوصف وليس ما ظنوه حقاً فإنه يصح أن يقال كل إنسان نائم وعلى المنطقي أن يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده أي الإطلاق العام والدوام بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوباً إلى العرف لأن العرف يقتضيه في السلب والإسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابهاً للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفياً عاماً قوله: لكن السالب الكلي المطلق بالإطلاق العام أولى الألفاظ به هو ما يساوي قولنا كل - ج - يكون ليس - ب - أو يسلب عنه - ب - من غير بيان وقت وحال

ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل - ج - ينفي عنه - ب - نفياً غير ضروري ودائم أقول: هذا الكلام يوهم أنه يريد رد السلب إلى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو أن صيغة الموجبة لما كانت دالة على الإطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بأن جعلوها معدولة حتى ارتدت إلى الموجبة ودلت على الإطلاق مقارناً لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلاً كل إنسان ليس يوجد نائماً ولذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا
الصفحة : ٩٧
مسألة قوله: وأما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما أن كل - ج - فبالضرورة ليس - ب - يجعل الضرورة لحال السلب عن كل واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من - ج - ب - يجعل الضرورة لكون السلب عاماً ولحصره ولا يتعرض لواحد واحد إلا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح أحدهما صح الآخر وعلى هذا القياس فاقض في الإمكان أي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيره عنهما في الدلالة وإن كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك لأن الأول يقتضي أن المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي أن المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع بأسرها سلباً ضرورياً والأول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد مفروض بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لأن الحكم على كل واحد يفرض يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل والفعل ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقاً بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على أي واحد يفرض فالحاصل أن الأصل تساوي دلالتيهما في جميع المواضيع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال: السلب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق إنما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية إذا الضروري لا تعقل إلا مع الدوام أقول: لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة إذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورة فظهر أن الفارق هو العرف لا غير والحق أن الاختلاف الذي ذهب إليه ليس بمؤثر في المعنى زيادة تأثير إشارة إلى تحقيق الجزئيتين في الجهات وأنت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما عليهما وذلك ظاهر مسألة قوله: فقولنا بعض - ج - ب - يصدق فقولنا بعض - ج - ب - يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً بب في وقت لا غير وكذلك تعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض وإذا صدق الإيجاب المطلق في كل بعض صدق في كل واحد من هذا يعلم أنه ليس من شرط الإيجاب عموم كل عدد في كل
الصفحة : ٩٨
وقت أقول: يريد أن يزيل الوهم المذكور في الإيجاب أعني أن الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل على ذلك بأن الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والأبعاض متساوية في هذا الباب فإذا كان الحكم على كل بعض ويجب أن يكون غير مقتض للدوام المذكور ويكون مع ذلك كلياً فالشرط في أن يكون الحكم كلياً هو عموم العدد لا شمول الأوقات مسألة قوله: وكذلك في جانب السلب واعلم أنه ليس إذا صدق بعض - ج - ب - بالضرورة يجب أن يمنع ذلك صدق قولنا بعض - ج - ب - بالإطلاق الغير الضروري أو بالإمكان ولا بالعكس فإنك تقول بعض الأجسام بالضرورة متحرك أي مادام ذات ذلك البعض موجوداً أو بعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بإمكان غير ضروري أقول:

يريد أن يوضح صحة اعتبار الإطلاق العام في السلب فإن من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن أن ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الإيجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر ويوجد في بعض النسخ هيهنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا تنبيه على مواضع خلاف ووفاق من اعتباري الجهة والحمل اعلم أن إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر هذا إذا كان في وقت قد يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود صدق فيه كل إنسان أبيض بحكم الجهة دون حكم الحمل وكذلك إمكان الجهة أيضاً فإنه إذا فرض في وقت من الأوقات مثلاً أن لا لون إلا البياض أو غيره من التي لا نهاية لها صدق حينئذ بالإطلاق أن كل لون هو بياض أو شيء آخر بإطلاق الجهة وقبله كان ممكناً ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالمحمول فإنه ليس بالإمكان الخاص كل لون بياضاً بل هيهنا ألوان بالضرورة لا يكون بياضاً وكذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات إلا الإنسان صدق بحسب إطلاق الجهة أن كل حيوان إنسان وقبله بالإمكان ولم يصح بالإمكان إذا جعل للمحمول وعلى هذا القياس فاقض في الإمكان ويكتب في آخر الفصل أن هذه الزيادة كانت ملحقة بالأصل بخط الشيخ أبي علي - رحمه الله - والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو أن يجعل الموضوع كل ما هو - ج – مثلاً

بالفعل مما في الحال أو الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب النابع منه كما مر ومن اعتبار الحمل أن يجعل الموضوع أعم من ذلك وهو كل ما هو - ج - في الوجود أو عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك أن بين المذهبين اختلافاً ظاهراً في المعنى والاعتبار أما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان أما مواضع الاتفاق فكما في بعض الأحكام الجزئية من المحصورات وأما مواضع الاختلاف فقد أورد لبيانها في هذا الفصل أمثلة: الأول وهو أن يقال في وقت لا يوجد فيه إنسان أسود كل إنسان أبيض مطلقاً فيصدق بالاعتبار الأول لأن كل إنسان موجود في تلك الحال أبيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لأن بعض إنسان في العقل أو في الوجود في وقت آخر ليس بأبيض دائماً وهكذا الحال في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض إلا أن مادة المثال الأول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فإن سلب الأبيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الألوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالاً لاختلاف دلالتي الممكن أي خارجية الموضوع وحقيقية الموضوع بالاعتبارين فإنه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن أن يكون كل ما هو لون بياضاً أي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يمكن قولنا بالإمكان الخاص كل ما هو لون في العقل بياض لأن بعض الألوان كالسواد يمتنع أن يكون بياضاً والمثال الثالث وهو في قولنا كل حيوان إنسان كالمثال الثاني بعينه وأما الضروري فبيّن أمره أيضاً من هذين المثالين لأنه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو إنسان بالضرورة من حيث الحمل فإن الحيوان الموجود في ذلك الوقت يكون في كل الأوقات إنساناً ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل - أو بحسب السور ضرورياً أي في سائر خ ل - أو في سائر الأزمنة فهو إنسان إلا إذا جعل الفرض المذكور شاملاً لجميع الأزمنة وأظن أن هذا الفصل إنما حذف من أكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك أيضاً لم الفاضل يورده الشارح ونرجع إلى الكتاب إشارة إلى تلازم ذوات الجهة اعلم أن قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن أن يكون بالإمكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع أن لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن أن يكون بالإمكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع أن يكون وهذه ومقابلاتها في كل طبقة متلازمة يقوم بعضها

مقام البعض وأما الممكن الخاص والأخص فإنهما لا ملازمات متساوية لهما من بابي الضرورة بل لهما لوازم
الصفحة : ١٠٠
من ذوات الجهة أعم منهما ولا ينعكس عليهما إذ ليس كل لازم مساوياً فإن قولنا بالضرورة يكون يلزمه أنه ممكن أن يكون بالإمكان العام ولا ينعكس عليه فإنه ليس إذا كان ممكناً أن يكون وجب أن يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكناً أيضاً أن لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه أنه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضاً من غير انعكاس أيضاً لمثل ذلك ثم اعلم أن قولنا إنه ممكن أن يكون الخاص أو الأخص إنما يلزمه ممكن أن لا يكون من بابه ويساويه وأما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو أعم منه مثل ممكن أن يكون العام وممكن أن لا يكون العام وليس بواجب أن يكون وليس بواجب أن لا يكون وليس بممتنع أن يكون وليس بممتنع أن لا يكون وبالجملة ليس بضروري أن يكون وأن لا يكون أقول: الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات: ثلث الوجوب والامتناع والإمكان الخاص وطبقات ثلاث يقابل هذه الطبقات طبقة الوجوب: بالضرورة يكون لا يمكن أن لا يكون يمتنع أن لا يكون وما يقابله: ليس بالضرورة يكون يمكن أن لا يكون لا يمتنع أن لا يكون طبقة الامتناع: بالضرورة لا يكون لا يمكن أن يكون يمتنع أن يكون وما يقابله: ليس بالضرورة أن لا يكون يمكن أن لا يكون لا يمتنع أن يكون طبقة الإمكان الخاص: يمكن أن يكون يمكن أن لا يكون وما يقابله: لا يمكن أن يكون لا يمكن أن لا يكون والإمكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط أن الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من وهم وتنبيه والسؤال الذي يهول به قوم وهو أن الواجب إن كان ممكناً أن يكون والممكن أن يكون يمكن أن لا يكون فالواجب إذن ممكن أن لا يكون وإن كان الواجب لم يكن ممكناً أن يكون وما ليس بممكن أن يكون فهو ممتنع أن يكون فالواجب ممتنع أن يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله فإن الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس إلى ممكن أن لا يكون وليس بممكن بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى أن يكون ممتنعاً لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري إيجاباً أو سلباً وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم أن يأتيهم حله
الصفحة : ١٠١
يعودون فيغلطون فكل ما صح لهم في شيء أنه ليس بممكن أو فرضوه كذلك حسبوا أنه يلزمه أنه بالضرورة ليس وبنوا على ذلك وتمادوا في الغلط لأنهم لم يتذكروا أن هليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص أنه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة أيس وكذلك قد يغلطون كثيراً ويظنون أنه إذا فرض أنه ليس بالضروري أن يكون يلزم أنه ممكن حقيقي ينعكس إلى ممكن أن لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله أقول: السؤال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المنطقيين وهو مغالطة باشتراك الإسم وقد تخبطوا باستعمال أحد الممكنتين أعني الخاص والعام مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك الشيخ بالغ في إيضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر ونختم الكلام في هذا النهج بإحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنتان وعشرون: المطلقة العامة والضرورية المطلقة والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بشرط الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت غير معين والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة

اللاضرورية والمطلقة الخاصة أعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتي هي أخص منهما والاستقبالية والمطلقة بحسب السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

الصفحة : ١٠٢

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها كلام كلي في التناقض: اعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها أن يكون أحدهما بعينه أو بغير عينه صادقاً والأخرى كاذباً حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما وإن لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف في القضيتين قد يكون لاختلاف أجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما إما بالإيجاب والسلب وإما بالكلية والجزئية وإما بالجهة وإما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالإيجاب والسلب فإن النفي والإثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة إليه لأنها إنما تكون اختلافاً من حيث لا يكون الحكم في أحدهما إما على ما يكون في الأخرى أو بما يكون فيها أو على الوجه الذي يكون فيها وإلا فلا اختلاف أصلاً والاختلاف بالإيجاب والسلب أيضاً قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والأول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس بأسود فإنهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معاً وربما يكذبان معاً والثاني قد يقع على وجه يقتضيه أمر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والأول كما في قولنا هذا إنسان هذا ليس بناطق فإنهما إنما اقتسما الصدق والكذب لتساوي الإنسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فإنهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضي لذاتها أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الممكنة ولاسيما الاستقبالي فإن الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجوداً كان أو عدماً فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وإن كان بالقياس إلينا لجهلنا به غير متعينين وأما الاستقبالي ففي عدم تعين أحد طرفيه نظر أهو كذلك في نفس الأمر أم بالقياس إلينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الأمر والتحقيق يأباه لاستناد الحوادث في أنفسها إلى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل إلى علة أولى يجب لذاتها كما بُيّن في العلم الإلهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه أو بغير عينه ثم أكده بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما فأشار بقوله وإن لم يتعين في

الصفحة : ١٠٣

بعض الممكنات عند جمهور القوم إلى ما ذكرناه من رأيهم فيه قوله: وإنما يكون التقابل في السلب والإيجاب إذا كان السالب فيهما - منهما خ ل - يسلب الموجب كما أوجب فإنه إذا أوجب شيء وكان لا يصدق فإن معنى أنه لا يصدق هو أن الأمر ليس كما أوجب وبالعكس إذا سلب شيء فلم يصدق فمعناه أن مخالفة الإيجاب كاذبة ولكنه قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل أن تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الأخرى حتى يكون أجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في الأخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والإضافة أقول: يريد أن يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي

لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والإيجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات فبين أولاً معنى التقابل وثانياً أن الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين أن الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين أنها بالإجمال شيء واحد وهو أن يراعي في كل واحدة من القضيتين ما يراعي في الأخرى حتى يكون أجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة إثنان منها الاتحاد في الموضوع والمحمول أو فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة هي الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الإضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان والزمان قوله: وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد به السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها فإن الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح إن هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فإن الاختلاف في الشرط كما في قولنا الأسود جامع للبصر أي مع السواد وليس بجامع أي لا مع السواد وفي الجزء والكل كقولنا الزنجي أسود أي في بشرته وليس بأسود أي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الإضافة كما في قولنا زيد أب أي لعمرو وليس بأب أي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع أي بالقوة وليس بقاطع أي بالفعل وفي

المكان كما في قولنا زيد جالس أي في الدار وليس بجالس أي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود أي الآن وليس بموجود أي وقتاً آخر راجع الى المحمول وأقول: إنها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق إما بالموضوع وحده أو بالمحمول وحده كما ذكر إلا أن المفردات التي تختلف باختلاف هذه الأمور تصلح لأن توضع وتصلح لأن تحمل فتخصيص البعض بأحد هما دون الآخر مما لا وجه له وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص بأحد جزئيه مثلاً إذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي أي إن لم يكن الهواء بارداً شديداً ولا تجففه أي إن كان بارداً لم يكن عدم برودة الهواء جزء من الشمس التي هو الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الندي الذي هو المحمول بل كان شرطاً في وجود الحكم وعدمه فإن قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة أو قيل تجفيف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءاً من أحدهما كان تعسفاً وبالجملة كان غير ما تمثل به من الأسود مع السواد ولا مع السواد فإن هذين الشرطين يتعلقان بالأسود وحده وكذلك إذا قلنا السقمونيا مسهل أي ببلادنا وليس بمسهل أي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءاً من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبهما والحاصل أن اعتبار هذه الأمور حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها بأجزائه والمراد هيهنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مبايناً لاعتبار أجزاء القضية قوله: فإن لم يكن القضية شخصية احتيج أيضاً إلى أن يختلف القضيتان في الكمية أعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية يعنى الإيجاب والسلب وإلا أمكن أن يقتسما الصدق والكذب بل يكذبان معاً مثل الكليتين في مادة الإمكان مثل قولنا كل إنسان كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب أو يصدقان معاً مثل الجزئيتين في مادة الإمكان أيضاً مثل قولنا بعض الناس كاتب وبعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات إنما يتم بعد الشرط المذكور - الشرايط المذكورة خ ل - بأن يكون إحدى القضيتين كلية والأخرى جزئية أقول: يريد أن يبين أن المحصورات المتقابلة مع اختلافها

في الكيفية ومع حصول الشرايط الثمانية فيها لا تتناقض إلا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لأن المتفقين فيها قد يصدقان معاً كالجزئيتين في مادة الإمكان وقد يكذبان معاً كالكليتين فيها أيضاً فذلك الاختلاف بتلك
الصفحة : ١٠٥
الشرايط وإن كان مقتسماً للصدق والكذب في مواد أخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته وإلا لكان مقتسماً في جميع المواضع مسألة قوله ثم بعد تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة إلى شرائط نحققها يريد أن ذوات الجهة مفتقرة إلى شرائط أخر تزيد على هذه التسعة على ما نحققها مسألة قوله: فليكن الموجبة أولاً كلية ولنعتبر في المواد فنقول إذا قلنا كل إنسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل إنسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل إنسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا إحدى القضيتين صادقة والأخرى كاذبة وإن كان الصادق في الواجب غير ما في الآخرين وليكن أيضاً السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول إذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان وليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر وليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقتسام أيضاً حاصلاً واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلاثة فأورد أمثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الإمكان والكاذبة ما يقابلها مسألة قوله: والمناسبات الجارية والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بأن يوضع لها لوح هكذا - فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية إن كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الإمكان وإن كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوز أن يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول أحدهما في الآخر ومختلفتا هما معاً وهما المتناظرتان - المتقاطرتان خ ل - سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعاهما على الصدق والكذب في شيء من المواد إشارة إلى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف - التجريف خ ل - وقلة التأمل أن للمطلقة نقيضاً من
الصفحة : ١٠٦
المطلقات ولم يراعوا فيه إلا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل أنه كيف يمكن أن يكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل فإنه إذا عنى بقوله كل - ج - ب - أن كل واحد من - ج - ب - من غير زيادة كل وقت أي أريد إثبات - ب - أن كل واحدة من - ج - ب - من غير زيادة كل وقت أي أريد إثبات - ب - لكل عدد - ج - من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد من - ج - في كل وقت وإن لم يمنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا كل - ج - ب - يناقضه قولنا ليس بعض - ج - ب - فيكذب إذا صدق ذلك ويصدق إذا كذب ذلك بل ولم يجب أن لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له أعني السالب الكلي فإن الإيجاب على كل واحد إذا لم يكن بشرط كل وقت جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد أو عن البعض إذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض إذا تخالفت في الكيف والكم معاً وغفلوا عن شروط يختص بذوات الجهة لا تصير بدونها متناقضة والحق أن المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت أو خاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي أشد القضايا امتناعاً عن الجمع على الصدق قد يجتمع أيضاً عليه إذا كانت مطلقة وذلك إذا كانت المادة

وجودية لا دائمة فإن الحكم فيها - عليها خ ل - بإيجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معاً في قولنا كل إنسان نائم وبعضهم أو كلهم ليس بنائم بل وجب أن يكون نقيض قولنا كل - ج - ب - بالإطلاق أعم بعض - ج - دائماً ليس - ب - ونقيض قولنا لا شيء من - ج - ب - الذي بمعنى كل ج - ينفي عنه - ب - بلا زيادة هو قولنا بعض - ج - دائماً هو - ب - وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية وقيض قولنا بعض ج - ب - بهذا الإطلاق هو قولنا كل - ج - دائماً يسلب عنه - ب - وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو أنه لا شيء من - ج - ب - بحسب المتعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض - ج - ب - هو قولنا كل - ج - دائماً هو - ب - لما أبطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين أن نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لأن الأقسام العقلية للمطلقة العامة هي إما دوام إيجاب ضرورياً كان أو لم يكن وإما دوام سلب ضرورياً كان أو لم يكن وإما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الإيجابية تشتمل على الأول والثالث وتخلى عن الثاني والسلبية تشتمل

الصفحة : ١٠٧

على الثاني والثالث وتخلى عن الأول فالمقابلة للإيجابية هي الدائمة السلبية وللسلبية هي الدائمة الموجبة فإذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز أن يكون نقيضها ضرورية مخالفة لأنهما تكذبان معاً إن كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية أما المطلقة فإنما تكذب لأن المادة دائمة مخالفة لها وأما الضرورية فلأنها لا ضرورية والشيخ أورد المحصورات الأربع بالتفصيل وابتدأ بالكليتين وبين أن نقيضهما الدائمتان الجزئيتان ثم قال: وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تناول الدائمة لها ولغيرها وإنما قال ذلك لأن الفرق بينهما في الجزئيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض - ج - ب - بهذا الإطلاق هو قولنا كل - ج - دائماً يسلب عنه - ب - وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو أنه لا شيء من - ج - ب - بحسب التعارف المذكور إلى قوله كل - ج - دائماً هو - ب - وفيه نظر وهو أن السالبة الكلية من الدائمة والمطلقة العرفية إنما تتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة وتتخالفان في أن الحكم في إحديهما بحسب الذات وفي الأخرى بحسب الوصف فإذن ليستا بمطابقتين على الإطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقاً لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية إذا تخالفتا وليس كذلك على ما يجيء بيانه: مسألة قوله: وأما المطلقة وأما المطلقة التي هي أخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية قد ذكرنا أن الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام إنما يفضل على الأول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيض هما نقيض المطلق العام مضافاً إلى ما يختلفان فيه - تخليان عنه خ ل - مما هو داخل في المطلق العام أعني نقيض الوجودي اللاضروري إما ضروري موافق وإما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم إما موافق أو مخالف واعلم أن الجهات المتباينة إذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت هيهنا فالواجب أن يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها عن إحدى تلك الجهات لو أمكن مسألة قوله: فإذا قلنا فيها كل - ج - ب - أي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس إنما - إما خ ل –

الصفحة : ١٠٨

بالوجود كل - ج - ب - بل إما بالضرورة بعض - ج - ب - أو - ب - مسلوب عنه كذلك وفي بعض النسخ بل إما دائماً بعض - ج - ب - أو - ب - مسلوب عنه كذلك

والصحيح هو الأخير وحده وذلك لأنه نقيض الوجودي اللادائم والأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين بل إنما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو إنما وقع من الناسخين ومما يدل على أن الحق هو الأخير أنه مسألة قوله: وإذا قلنا فيها ليس ولا شيء من - ج - ب - أي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض - ج - دائماً له إيجاب - ب - أو سلبه عنه لأنه إذا سيق الحكم أن كل - ج - ينفي عنه - ب - وقتاً ما لا دائماً فإنما يقابله أن يكون نفي دائماً أو إثبات دائماً ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة أو يعسر وجودها أي لا تجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والإيجاب لأنهما - في الكل والبعض خ ل - لا تتداخلان أو يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع إن الحكم على بعض - ج - بب - بتلك الجهة مسألة قوله: ونقيض قولنا بعض - ج - ب - بهذا الوجه لا شيء من - ج - إنما هو بالوجود - ب - ليس إنما بالوجود شيء من ج ب خ ل بل إما كل - ج - ب - دائماً أو لا شيء من - ج - ب - دائماً ونقيض قولنا ليس بعض - ج - ب - أي ليسية بهذا المعنى هو قولنا كل - ج - إما دائماً - ب - وإما دائماً ليس - بب - وذلك ظاهر واعلم أن قولنا كل - ج - دائماً إما - ب - وإما ليس - ب - يصدق في ثلاثة مواضع أحدها أن يكون إيجابه على كل - ج - دائماً والثاني أن يكون سلبه عن كل - ج - دائماً والثالث أن يكون إيجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين مسألة قوله: ولا تظنن أن قولنا ليس بالإطلاق شيء من - ج - ب - الذي هو نقيض قولنا بالإطلاق شيء من - ج - ب - هو في معنى قولنا بالإطلاق ليس شيء من - ج - ب لأن الأول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل - ج - ب - ولا يصدق معه - مع خ ل – الآخر

يريد أن سلب الإطلاق الذي هو نقيض الإطلاق ليس هو إطلاق السلب الذي هو أحد قسمي الإطلاق فإن سلب الإطلاق العام يقع على ضرورة المخالفة وسلب الإطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعاً وإطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة أخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام مسألة قوله: فإن أردنا أن نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه أن يجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين وذلك مثلاً أن يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس إنما الحكم على كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب أن يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل - ج - ب - إنما يصدق إذا كان كل واحد من - ج - ب - وفي كل زمان له - ج - وفي كل وقت حتى إذا كان في وقت ما هو موصوفاً بأنه - ج - بالضرورة أو غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف - بب - كان هذا القول كاذباً كما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا أن المعلم الأول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على أنها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بأنها تتناقض فلما أبطله الشيخ أراد أن يجعل لذلك محملاً فتمسك بحيلتين أوليهما حمل المطلقة على العرفية وهو أن يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق أخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فإنه يشمل الضروري والدائم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه وإذا اتفقنا على هذا كان قولنا ليس بعض - ج - ب - على الإطلاق نقيضاً لقولنا كل - ج - ب - وقولنا بعض - ج - ب - على الإطلاق نقيضاً للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لأنه إن أراد به أن المطلقات

العرفية متناقضة كان باطلاً فإن دوام الإيجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه إيجاباً أو سلباً وإن أراد به أن المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة أو الخاصة كان أيضاً باطلاً لأنهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفياً لا دائماً بحسب الذات موافقاً للمطلقة

الصفحة : ١١٠

العرفية فإن المطلقة العرفية يصدق معه لكونه عرفياً والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدقان أيضاً معه لكونه لا دائماً بحسب الذات بل الحق فيه أن نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لأن الدوام يقابل الإطلاق العام فلما كان الدوام هيهنا بحسب وصف الموضوع فينبغي أن يكون الإطلاق العام أيضاً بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الإطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو أخص من الإطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف مسألة قوله: أي كان الإطلاق أولاً عبارة عن مجرد الإثبات والنفي وهيهنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف مسألة قوله: ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط قد ذكرنا أن لمحصلي أهل هذه الصناعة في تفسير الإطلاق رأيين: أحدهما أنه يشمل الضروري كما ذهب إليه ثامسطيوس وهو العام والثاني أنه لا يشمله كما ذهب إليه الإسكندر وهو الخاص والشيخ أراد أن يبين أن كل واحد من الرأيين يمكن أن يخصص على الوجه الذي ذهب إليه هيهنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات بحسب الرأيين جميعاً وبيانه أن العرفي يمكن أن يؤخذ متناولاً للضرورة ويكون عاماً ويمكن أن يكون غير متناول لها ويكون خاصاً فالمطلق العام العرفي يوافق الرأي الأول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الإسكندري مسألة قوله: لأنه ليس إذا كان كل - ج - ب - كل وقت يكون فيه - ج - يكون بالضرورة موجود الذات فهو - ب - وقد عرفت هذا يعني ليس إذا صدق العرفي يجب أن يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجودياً فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب إليه الإسكندر مع أنه يتناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافاً إلى الضروري الذاتي الموافق مسألة قوله:

الصفحة : ١١١

والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في أمثلتهم واستعمالاتهم أن يصالحونا على مثل هذا وبيان هذا فيه طول يريد أن جمهور المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا إليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الإطلاق وذلك لأنهم لا يمكنهم أن يحملوا المطلق المذكور في التعليم الأول على ما ذهبنا إليه في جميع المواضع فإن من أمثلة التعليم الأول للمطلقات قوله كل مستيقظ نائم وكل نائم مستيقظ وما يجري مجريهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات فإن في التعليم الأول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك قوله: هذا هو الحيلة الثانية لأن يجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو أن يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب إليه قوم في تفسير المطلق كما ذكرناه قوله: لا يعم كل آحاد - ج - بل كل ما هو - ج - موجوداً في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من - ج - ب - أي من جيمات زمان موجود بعينه وحينئذ فإنا إذا حفظنا في الجزئيتين ذلك الزمان بعينه بعد ساير ما يجب أن يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض إشارة إلى ما ذكرنا من أن هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وإنما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لأن الحكم على جيمات زمان ما بأنها جميعها - ب - وبأن

بعضها ليس - ب - في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب أقول: وهذا أيضاً يحتاج إلى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقاً للحكم غير محتمل لأن ينقسم إلى أجزاء يمكن أن يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معاً في ذلك الزمان ويصدقان معاً مثلاً إذا قلنا كل إنسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فإنه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم فيه وأما إذا قلنا كل إنسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فإنه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لأنه يمكن أن يكونوا مصلين في بعض أجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق الحكمان معاً كما ذكرناه في المطلقات إلا أن يقيد أحد طرفيه بالدوام كما كان ثم قوله:

الصفحة : ١١٢

وقد قضى بهذا قوم لكنهم أيضاً ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل ومع ذلك فيحتاجون إلى أن يعرضوا عن مراعاة شرايط لها غناء وليرجع في تحقيق ذلك إلى كتاب الشفاء أقول: يريد أن هذا مذهب قوم في تفسير الإطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين: إحداهما أنه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلاً إذا أرادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك ألف وقر ذهب ينعكس عندهم إلى قولنا لا واحد ممن يملك ألف وقر ذهب بكاتب فلا يبقى الموضوع على شرط فإنه يمكن أن لا يكون في هذا الزمان ألف وقر ذهب أصلاً مع أن هذه القضية يلزمهم أن يجعلوها أيضاً مطلقة إذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم فظهر أن مذهبهم لا يستمر وثانيها أنهم يحتاجون إلى الإعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات إلى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالأسوار معرضون عنها ضرورة واعلم أن الفساد في هذا الاعتبار إنما وقع لتقييد الموضوع بالزمان العين فإن ذلك يجعل الحكم جزئياً لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع أما إذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقاً واقعاً على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة على الضرورية الوقتية وعلى غيرها وحينئذ يكون المتناقضان مطلقين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدي الجهة غير هذين وينبغي أن يكون الزمان كما وصفناه لئلا يمكن أن يجتمعا على الصدق إشارة إلى تناقض سائر ذوات الجهة أما الدائمة فمناقضتها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الأولى وتقرب منها فليعرف من ذلك أقول: قد مر أن الإطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك أيضاً مضافة إلى ضرورية موافقة وقد بينا أن الوجودية المطلقة التي بحسب الحيلة الأولى إذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة وإذا كانت خاصة كان نقيضها تلك أيضاً مضافة إلى ضرورية موافقة فظهر أن نقيض الدائمة كنقيض العرفية إلا أن الإطلاق في إحديهما بحسب

الصفحة : ١١٣

مسألة قوله: وأما قولنا بالضرورة كل - ج - ب - فنقيضه ليس بالضرورة كل - ج - ب - أي بل يمكن بالإمكان الأعم - والعام خ ل - دون الأخص والخاص أن لا يكون بعض - ج - ب - ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضع وأما قولنا بالضرورة لا شيء من - ج - ب - فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من - ج - ب - أي بل ممكن أن يكون بعض - ج - ب - بذلك الإمكان دون إمكان آخر وقولنا بالضرورة

بعض - ج - ب - يقابله على القياس المذكور قولنا ممكن أن لا يكون شيء من - ج - ب - أي بالإمكان الأعم وقولنا بالضرورة ليس بعض - ج - ب - يقابله على ذلك القياس قولنا يمكن أن يكون كل - ج - ب - أي بالإمكان الأعم وهذا الإمكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تسه فيه سهو الأولين وقولنا ممكن أن يكون كل - ج - ب - بالإمكان الأعم يقابله على سبيل النقيض ليس بممكن أن يكون كل - ج - ب - ويلزمه بالضرورة ليس بعض - ج - ب - وتمم أنت من نفسك ساير الأقسام على القياس الذي استفدته وقولنا ممكن أن يكون كل - ج - ب - بالإمان الخاص يقابله ليس بممكن أن يكون كل - ج - ب - ولا يلزمه أنه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من لزوم أنه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن أن لا يكون شيء من - ج - ب - بهذا الإمكان يقابله ليس بممكن أن لا يكون شيء من - ج - ب - وكان هذا القائل يقول بل واجب أن يكون شيء من - ج - ب - أو ممتنع فكأنه يقول بالضرورة بعض - ج - ب - أو بالضرورة ليس بعض - ج - ب - وليس بجمع هذين أمر جامع يمكنني في الحال أن أعبر عنه عبارة إيجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج إلى ذلك ومن المعلوم أن قولنا يمكن أن لا يكون في الحقيقة إيجاب هذا وأما قولنا يمكن أن يكون بعض - ج - ب - بهذا الإمكان يناقضه قولنا ليس بممكن أن يكون شيء من - ج - ب - أي بل إما ضروري أن يكون أو ضروري أن لا يكون وقولنا ممكن أن لا يكون بعض - ج - ب - يناقضه قولنا ليس بممكن أن لا يكون بعض - ج - ب - أي بالضرورة يكون كل - ج - ب - أو بالضرورة يكون لا شيء من - ج - ب - هكذا يجب أن يفهم حال التناقض في ذوات الجهة وتخلى عما يقولون أقول: الأقسام بحسب الضرورة ثلاثة ضرورة إيجاب وضرورة سلب وإمكان خاص

الصفحة : ١١٤

والإمكان العام يتناول إحدى الضرورتين مع الإمكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الأحكام في المحصورات بالتفصيل وألفاظه ظاهرة - إلا أن في قوله في آخر الفصل وقولنا ممكن أن لا يكون بعض - ج - ب - يناقضه ليس بممكن أن لا يكون بعض - ج - ب - أي بالضرورة يكون كل - ج - ب - أو بالضرورة يكون لا شيء - ج - ب - موضع نظر فإن الواجب أن يزاد فيه أو بالضرورة بعض - ج - ب - وباقيه ليس - ب - أو يقال بالإجمال بالضرورة كل - ج - هو إما - ب - وإما ليس - ب - ليدخل فيه الأقسام الثلاثة كما مر في باب الدوام خ ل - إشارة إلى عكس المطلقات العكس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً والموضوع محمولاً مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله هذا رسم العكس المستوى الخاص بالحمليات وإن جعل بدل المحمول محكوماً به وبدل الموضوع محكوماً عليه صار رسماً للعكس المستوى مطلقاً واشتباه المحصمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحائط في الوتد الذي لا ينعكس إلى قولنا لا شيء من الوتد الحائط وما يجري مجراه مما لا يقع ممن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لأجله وهو قوله أن يُجعل المحمول بكليته موضوعاً والموضوع بكليته محمولاً لا حاجة إليه فإن بعض المحمول لا يكون محمولاً وبعض الموضوع لا يكون موضوعاً واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحاً ويجب اشتراط بقاء الصدق أيضاً وإلا لما كان العكس لازماً لأصل القضية وليس المراد منه أن الأصل ينبغي أن يكون صادقاً والعكس تابعاً له فيه بل المراد أن الأصل ينبغي أن يكون بحيث

لو صدق لصدق العكس أي يكون وضع الأصل مستلزماً لوضع العكس وأما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لأن استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فإن استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان إنسان فإنه كاذب وعكسه وهو أن بعض الناس حيوان صادق فزيادة والكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فإن أكثر الكتب خالية عنها وقد رأيت بعض
الصفحة : ١١٥
نسخ هذا الكتاب أيضاً خالياً عنها وكثير من المتأخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم مسألة قوله: وقد جرت العادة أن يبدأ بعكس السالبة المطلقة الكلية وتبين أنها منعكسة مثل نفسها والحق أنه ليس لها عكس إلا بشيء من الحيل التي قيلت فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلباً بالفعل عن كل واحد من الناس ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء من الأشياء يسلب بالإطلاق عن شيء لا يكون موجوداً إلا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه أقول: يريد أن السالبة الكلية المطلقة عامة كانت أو خاصة لا تنعكس إلا إذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين وبين ذلك بأن الشيء الذي له خاصة مفارقة قد ينسلب عنها بالإطلاق ويمتنع سلبه عنها فإذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد هذا هو المراد من قولنا لا تنعكس وذكر الفاضل الشارح أن بعض الأعراض العامة أيضاً كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للإنسان فلا فائدة للتخصيص بالخاصة أقول: ولعل الشيخ إنما خص البيان بالخاصة لكونها أوضح فإن إيجاب الموضوع على الخاصة التي هي القابل للعكس المطلوب إنما يكون كلياً وعلى العرض جزئياً والامتناع عن الجميع على الصدق في المتضادين أوضح منه في المتناقضين مسألة قوله: والحجة التي يحتجون بها لا يلزم إلا أن يؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين وأما أن تلك الحجة كيف هي فهي أنّا إذا قلنا ليس ولا شيء من - ج - ب - فيلزم أن يصدق ليس ولا شيء من - ب - ج - المطلقة وإلا صدق نقيضها وهو أن بعض - ب - ج - المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً وليكن - د - فيكون - د - بعينها - ج - و -ب - معاً فيكون شيء مما هو - ج - هو - ب - وذلك الشيء هو - د - المفروض لا أن العكس الجزئي الموجب قد أوجبه فإنا لم نعلم بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شيء مما هو - ج - ب - هذا محال أقول: هذه الحجة قد أوردت في التعليم الأول واعترض بعض المنطقيين عليها أولاً بأنها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو إنما يتبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور
الصفحة : ١١٦
وثانياً بأنها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية ثم أورد حجة أخرى بدلها على ما سيأتي ذكرها وأجابه من بعده بأن هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل إنما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية بل إنما يثبت بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية لما كان دوراً بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة والخلف وإن كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين نفسه إنما يذكره بتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه أحد تلك الأنواع لا لأنها محتاجة إلى بيان أورد هناك وقيل على الافتراض إنه مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا - د - هو - ح - و - د - هو - ب - فبعض - ج - هو - ب - والحق أنه ليس كذلك لأن الحدود ليس بمتباينة ولا بعضها محمولاً

على بعض فالصورة ليست بقياس فضلاً عن أن يكون من الشكل الثالث بل معناه أن الشيء الذي يوصف - بب - بعينه في ذهننا ونسميه - د - الذي حمل عليه - ج - فلزم منه أن يكون الشيء الذي يحمل عليه - ج - يوصف - بب - فيكون بعض ما هو - ج - هو - ب - فليس هذا إلا تصرف ما في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حداً مغايراً لهما وتسمية الشيء لا تصيره شيئين فهذا حال هذه الحجة فالشيخ بين أنها لا تنجح في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنجح في بيان انعكاس المطلقات بحسب إحدى الحيلتين مسألة قوله: أما الجواب عنها فهو أن هذا ليس بمحال إذا أخذ السلب مطلقاً إلا بحسب عادة العبارة - عنه خ ل - فقط فقد علمت أنهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل أقول: يشير إلى عدم إنجاحها هيهنا بأن الخلف يلزم لو كان بعض - ج - ب - يناقض لا شيء من - ج - ب - المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق فما قيل له أنه محال في تلك الحجة ليس بمحال بل ممكن ويمثل الإنسان والضحاك حين يقال كل إنسان ليس بضحاك مطلقاً ويدعى أنها تنعكس إلى قولنا كل ضحاك ليس بإنسان وإلا فبعض ما هو ضحاك هو إنسان وبالافتراض بعض الإنسان ضحاك فالمحال إنما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل إنسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان معاً فالمحال غير لازم وقد ألف الحكيم الفاضل أبو
الصفحة : ١١٧
نصر الفارابي قياساً من قوله بعض - ب - ج - نقيض العكس المطلوب ومن قوله لا شيء من - ج - ب - الأصل الذي يريد عكسه فأنتج بعض - ب - ليس - ب - هذا خلف واستحسنه الشيخ وأقول: إنه لا يفيد المطلوب إلا إذا كانت النتيجة بعض - ب - ليس - ب - عندما يكون حتى تكون - ب - كاذبة مشتملة على الخلف وإلا فربما تكون صادقة وذلك لأن الموصوف - بب - قد يمكن أن يخلو عنه وحينئذ يكون - ب - مسلوباً عنه بالإطلاق فإنا نقول كل نائم مستيقظ مطلقاً ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم مادام مستيقظاً وهذان ينتجان لا شيء من النائم بنائم وهو حق وهذا التأليف يفيد في هذا الموضع بعد أن يعلم أن الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة ينتج سالبة وصفية في الشكل الأول وأما على الوجهين الآخرين من الإطلاق فإن السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها أما على الوجه الأول منهما فتقريره أن يقول لنا لا شيء من - ج - ب - مادام - ج - وليكن عرفياً عاماً ينعكس إلى قولنا لا شيء من - ب - ج - مادام - ب - وإلا فبعض - ج - ب - وبالافتراض بعض - ج - ب - وقد كان لا شيء من - ج - ب - مادام - ج - هذا خلف أقول: إن التحقيق يقتضي أن يكون نقيض لا شيء من - ب - ج - مادام - ب - هو بعض - ب - ج - بالإطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وإنما يكون عكسه وهو بعض - ج - ب - نقيضاً لقولنا لا شيء من - ج - ب - مادام - ج - إذا كان ذلك العكس أيضاً مطلقة عامة وصفية لأنه إن كانت مطلقة بحسب الذات أمكن اجتماعها مع لا شيء من - ج - ب - مادام - ج - على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد إلا الانعكاس المطلق لها أما كون العكس أيضاً وصفية فمحتاج إلى بيان ثم نبينه بأن نقول: إنا إذا قلنا بعض - ج - ب - بالإطلاق الوصفي كان معناه أن شيئاً مما يوصف - بج - فهو في بعض أوقاته اتصافه - بج - يوصف - بب - ويلزم منه أن ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفاً - بب - و - بج - فإذن بعض ما يوصف - بب - موصوف - بج - في بعض أوقات اتصافه - بب -وحينئذ يتم الحجة وأما إذا كان العرفي وجودياً فإنه ينعكس أيضاً وقد اختلف

في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم أنه يقول بأنه ينعكس عرفياً عاماً لأنه قال في الشفاء: يجوز أن يكون كالأصل وهذا يدل على أنه يجوز أن
الصفحة : ١١٨
يكون أيضاً بخلاف الأصل أعني يكون ضرورياً وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب البصائر: إنه يجب أن يكون كالأصل لأنه لو كان دائماً أو ضرورياً لكان عس العكس الذي هو الأصل أيضاً دائماً أو ضرورياً وذلك لانعكاسهما على أنفسهما هذا خلف وقال من تأخر عنه زماناً: إنا نقول لا شيء من الكاتب بساكن لا دائماً بل مادام كاتباً ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائماً لأن بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالأرض ولأجل ذلك كان العكس عرفياً عاماً خاصاً لئلا يلزم ما أورده صاحب البصائر وأقول: في تقريره إن هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معاً بل يحفظ إحديهما وحدها إما الكمية وحينئذ يصير في الجهة عامة وإما الجهة وحينئذ يصير في الكمية جزئية أم الانعكاس فلأن الأصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي - ج - و - ب - ويلزم على ذلك أن الموصوف - بب - حال اتصافه به لا يكون موصوفاً - بج - وأما انحفاظ الجهة في البعض فلأن الأصل يقتضي أن يكون ذات - ج - قد تخلو عن الاتصاف به وإلا لكان عدم اتصافها - بب - أيضاً دائماً وكان لا دائماً هذا خلف وإنها قد يتصف - بب - في بعض أوقات خلوها عن - ج - وإلا لكان - ب - دائم السلب عنها وكان لا دائماً هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها - بب - يمتنع أن يوصف - بج - لا دائماً ولكن مادامت موصوفة - بب - وهو المطلوب وأما احتمال العموم فلأن - ب - لما أمكن أن يكون محمولاً في الإيجاب على الذات الموصوفة - بج - احتمل لأن يكون أعم منها فيكون شيء ما آخر يوصف - بب - ولا يحمل على تلك الذات أصلاً ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلأجل ذلك لا يصح أن يسلب - ج - عن كل ما يوصف - بب - بالوجود بل عن بعضه وأما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم أن العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل أو دائمة في الكل أو وجودية عرفية في الكل أو ضرورية في البعض ودائمة في البعض أو ضرورية في البعض ووجودية في البعض أو دائمة في البعض ووجودية في البعض أو ضرورية ودائمة ووجودية معاً في الأبعاض وهذا العرفي العام يصدق مع أربعة احتمالات منها هي أن تكون وجودية في الكل أو في البعض ولا يصدق مع باقيها وأما على الوجه الثاني من الوجهين الآخرين فتقريره أن نقول: قولنا لا شيء من جيمات الزمان الفلاني - بب - في ذلك الزمان ينعكس إلى قولنا لا شيء من - ب - بج - في ذلك
الصفحة : ١١٩
الزمان لا أن يشترط في - ب - أن يكون موجوداً في ذلك الزمان فإنه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا وتمثلنا فيه بمالك ألف وقر ذهب بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بأنه لو لم يكن ذلك حقاً لكان بعض - ب - ج - في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض - ج - ب - في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جيمات ذلك الزمان - بب - هذا خلف والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لإعادته مسألة قوله: وأما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي أحدثت من بعد المعلم الأول فلا يحتاج إلى أن نذكرها فإنها وإن أعجب بها عالم مزورة وقد بينا حالها في كتاب الشفاء أقول: الحجة المحدثة التي أشرنا إليها أنها أحدثت بعد الاعتراض على الحجة الأولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل أبو نصر وهي أنهم قالوا - ج - مباين - لب - ومبائن المبائن مبائن - فب - أيضاً مباين - لج - فلا شيء من - ب -

ج - واستدرك الفاضل الشارح على هذه الألفاظ بأن قال: قد يكون مبائن المبائن هو الشيء نفسه فلا يجب أن يكون مبائناً وذلك لأنه إذا جعل المبائن - لب - هو - ج - فالمبائن له قد يكون - ب - وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين المباين المضاف بفتح الياء على أنه اسم المفعول والمضاف إليه بكسر الياء على أنه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهواً فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن المبائنة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالإمكان والتي بحد والتي بالسلب والمراد منها هيهنا التي بالسلب فيرجع قولهم - ج - مباين - لب - إلى أنه قد يسلب عنه - ب - وقولهم مباين المباين مباين إلى أن ما سلب عنه شيء فيجب أن يكون مسلوباً عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب نفسه مأخوذاً في بيانه مسألة قوله: وأما الكلية الموجبة وأما الكلية الموجبة فإنها لا يجب أن ينعكس كلية فربما كان المحمول أعم من الموضوع ولا يجب أن ينعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فإنه ربما كان المحمول غير ضروري والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس لذي الرية م الحيوان فإنه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري له الحيوان ذو الرية فإن كل متنفس فإنه بالضرورة حيوان ذو رية بل إنما ينعكس المطلقة مطلقة عامة يحتمل الضرورية لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئياً موجباً لا محالة

الصفحة : ١٢٠

فإنه إذا كان كل - ج - ب - كان لنا أن نجد شيئاً معيناً هو - ج - و - ب - فيكون ذلك أقول: الموجبة الكلية من المطلقات لا تنعكس كلياً لاحتمال أن يكون المحمول أعم من الموضوع ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال أن يكون الموضوع ضرورياً للمحمول سواء كان المحمول ضرورياً له أو غير ضروري بل تعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لأن موضوع الموجبة إنما يكون ثابتاً على الوجه المذكور والإيجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس يصير تلك الذات موضوعة مع المحمول وتصير جهة الأصل جهة لمحموله الذي صار موضوعاً في العكس بالنسبة إلى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة إليها في الأصل جهة العكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس أيضاً مطلقة وما ذهب إليه الفاضل الشارح من كونه جهة العكس ممكنة بناء على أنها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه مسألة قوله: وإن كان الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على أنها تنعكس جزئية من طريق أنه لم يكن حقاً أن بعض - ب - ج - فلا شيء من - ب - ج - فلا شيء من - ج - ب - قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر: وذلك لأن الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك لأن جميع المطلقات الموجبة تنعكس إلى المطلقة العامة الجزئية الموجبة وإلا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها إلى ما يضاد الأصل وقيل فائدة هذا التخصيص هي أن انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور وأجيب عنه بأنه يمكن أن يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون دوراً وأقول: الوجه في فائدة هذا القيد أن الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذي لم يبين بعد احترازاً إما من الدور أو من سوء الترتيب لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده أنها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب إليه في باب التناقض وقد بين أن السالبة العرفية تنعكس كنفسها فإذن كان عكسها ضداً ونقيضاً للأصل بحسب ما ذهب

إليه ولم يكن الكلام مبنياً على ما بعده واعلم أن الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين لأنه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف
الصفحة : ١٢١
يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وإن كان أعم منه واعتبر هذا الخلف فإنه يطرد مع دعوى الإمكان العام للعكس اطراده مع الإطلاق أقول: المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لأنا إذا قلنا كل - ج - لا - ب - دائماً بل مادام - ج - حكمنا بأن كل ما يوصف بج فإنه يوصف بب لا دائماً وذلك لأن دوام الاتصاف بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فإذن بعض - ب - الذي هو - ج - إنما يوصف بج لا دائماً بل في بعض أوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطى أمثالها الخلف ابتداء بل إنما يعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف وأما بعد التنبيه فقد يمكن أن يبين بالخلف مسألة قوله: وأما الجزئية السالبة وأما الجزئية السالبة فلا عكس لها فإنه يمكن أن لا يكون كل - ج - ب - ثم يكون كل - ب - ج - فليس كل - ب - ج - مثل أن الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل وليس يمكن أن لا يكون شيء مما هو ضحاك بالفعل إنساناً يريد أن السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها إنما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ويمثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكاً مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة إنسان وامتناع أن يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فإذن هي غير منعكسة وقد ذكر أثير الدين المفضل الأبهري وغيره: أن السالبة الجزئية إذا كانت عرفية وجودية فإنها تنعكس كنفسها وذلك إذا قلنا ليس بعض - ج - ب - مادام - ج - لا دائماً حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي - ج - و - ب - المتعاندين في وقتين مختلفين فإذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه - ج - مادام موصوفاً بب لا دائماً إشارة إلى عكس الضروريات وأما السالبة للكلية الضرورية فإنها تنعكس مثل نفسها فإنه إذا كان بالضرورة - ب - مسلوباً عن كل - ج - ثم أمكن أن يوجد بعض - ب - ج - وفرض ذلك العكس عكس ذلك فكان بعض - ج - ب - على مقتضى الإطلاق الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري بل صدقه معه محال فما أدى إليه محال ولك أن تبين ذلك بالافتراض فيجعل
الصفحة : ١٢٢
ذلك البعض - د - فتجد بعض ما هو - ج - قد صار - ب - أراد البيان بالخلف فأخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم أمكن أن يوجد بعض - ب - ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله وفرض ذلك وإنما كان له ذلك لأن هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بيّنها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض الأصل بحسب الكيفية والكمية ويضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الأصل مطلقاً فلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدقه معه محال ثم رجع إلى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكناً ممكن لأنه أدى إلى محال والمؤدي إلى المحال محال وهو المراد من قوله فما أدى إليه محال وقد تم كلامه ثم إنه ذكر أن بيان انعكاس الموجبة الجزئية إنما يتأتي بالافتراض لئلا يذهب الوهم إلى تخيل دور مسألة قوله: والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب أن ينعكس ضرورية فإنه يمكن أن يكون عكس الضروري ممكناً فإنه يمكن أن يكون - ج - كالضحاك ضرورياً له - ب - كالإنسان

غير ضروري له - ج - كالضحاك ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها إذن الإمكان الأعم والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس أيضاً جزئية على ذلك القياس الحق إنها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين ذهبوا إلى أنها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ أراد أن يرد عليهم فأشار أولاً إلى أنها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة بمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل في الرد فقال: ولا يجب أن تنعكس ضرورية وبينه بمثال الإنسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه أي يحتال لبيان أن العكس ضروري وهو أنهم يقولون ذلك العكس إما أن يكون ضرورياً كالأصل أو لا يكون فإن كان فهو المطلوب وإلا فلينعكس العكس مرة أخرى إلى غير ضروري لأن الضروري لما انعكس إلى غير الضروري فغير الضروري أولى بأن ينعكس إليه وغير الضروري يضاد الأصل وذلك خلف وهذا غير صحيح لأنه مبني على أن عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببيّن بل الضروري وغير الضروري ينعكسان إلى كل واحد

الصفحة : ١٢٣

منهما ثم رجع الشيخ إلى إنتاج المطلوب الذي هو إبطال مذهبهم فقال: فعكسها إذن الإمكان الأعم أي الشامل للضرورة واللاضرورة وإنما قال ذلك لأن المطلوب لما كان هو الرد على من زعم أنه ضروري وكان البرهان عليه أنه يمكن أن يكون أيضاً غير ضروري في بعض المواد فالواجب أن يورد في النتيجة ما يشملهما معاً لا ما يثبت ببرهان آخر إذ لو كان قال إنه الإطلاق العام لكانت النتيجة غير ما اقتضاه ببرهانه وليس قوله إنه الإمكان الأعم بمناف لكونه أخص منه في نفس الأمر على ما صرح به في سائر كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال أن يكون العكس ممكناً - وهو قوله إن العكس قد يكون ممكناً - لا يدخل في الوجود كما لو فرض أن الإنسان لا يصير كاتباً في مدة وجوده فضعيف وذلك لأنه ينافي الأصل فإن الأصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي أثبت له الإنسانية بالضرورية فإن الكاتب ما لم يكن ثابتاً لا يكون إنساناً ولما ثبت وثبت أنه إنسان ثبت أنه حاصل أيضاً لما هو الإنسان قوله: والسالبة الجزئية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان إنساناً ثم كل إنسان حيوان ليس ليس كل إنسان حيوان وذلك ظاهر إشارة إلى عكس الممكنات أما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فإنه ليس إذا لم يمتنع بل أمكن أن يكون لا شيء من الناس يكتب يجب أن يمكن ولا يمتنع أن لا يكون أحد ممن يكتب إنساناً أو بعض ممن يكتب إنساناً وكذلك هذا المثال يبين الحال في الممكن الأخص والخاص فإن الشيء قد يجوز أن ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز أن ينفى عنه شيء لأنه موضوعه الخاص الذي لا يفرض إله له وأما في الإيجاب فيجب لها عكس ولكن ليس يجب أن يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تسمع إلى قول من يقول إن الشيء إذا كان ممكناً غير ضروري لموضوعه فإن موضوعه يكون كذلك وتأمل المتحرك بالإرادة كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه بل كل أصناف الإمكان ينعكس في الإيجاب بالإمكان الأعم فإنه إذا كان كل - ج - ب - أو بعض - ج - ب - بالإمكان فبعض - ب - ج - بالإمكان الأعم وإلا فليس يمكن أن يكون شيء من - ب - ج - فبالضرورة على ما

الصفحة : ١٢٤

علمت لا شيء من - ب - ج - فبالضرورة لا شيء من - ج - ب - هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول: إن السبب في ذلك أنها أعني الموجبة إنما تنعكس إلى موجبة من باب

الإمكان الأعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لأمكن أن يقلب من الإيجاب إلى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكساً بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم أن ذلك يكون أيضاً ويعود إلى السلب فظنهم باطل قد تتحققه مما سمعته ومن هذا المثال قولنا يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاك ليس بإنسان قوله: ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان أن الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو أنا إذا قلنا كل حيوان يمكن أن يكون نائماً من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن أن يكون حيواناً لأن حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ بأنه مغالطة أما أولاً فلأن قوله من جهة ما هو نائم أخذ جزءاً من المحمول في الأصل والعكس جميعاً وكان يجب أن يجعل جزءاً من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن أن يكون حيواناً وحينئذ يكون كذبه ظاهراً لأن النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيواناً ولا شيء آخر غير النائم وأما ثانياً فلأن هذا المثال وإن كان حقاً فهو لا يفيد المطلوب لأن انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقاً بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها مطلقاً وقوله وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة إشارة إلى مذهب بعض القدماء فإنهم حكموا بأنها تنعكس جزئية لأنها في قوح موجبتها وهي منعكسة موجبة ممكنة جزئية وإنما حكمنا بأنها لا تنعكس إلى ذلك لأن العكس يجب أن يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقف عليه الاصطلاح ولعل القائلين إنما ذهبوا إلى ذلك بظنهم أن عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لأن الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الممكن الجزئي عكساً إشارة أيضاً إلى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح إشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق بها أو نحوه

الصفحة : ١٢٥

أقول: لما فرغ عن بيان الأحوال الصورية للقضايا شرع في بيان أحوالها المادية فإنهما يشتركان في أن البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة متقدم على البحث عن صور الأقوال المتألفة عن القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله أو نحوه أي من جهة ما تخيل فإن التخيل يشبه التصديق من حيث أنه أيضاً انفعال ما للنفس تحدثها القضية قوله: أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات أقول: يريد بمن يجري مجر القايسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر أن القضية إما أن تقتضي تصديقاً أو تأثيراً غير التصديق أو لا يقتضي أحدهما والأول إما أن يقتضي تصديقاً جازماً أو غير جازم والجازم إما أن يكون لسبب أو لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادئ الرأي والمقبولات من وجه وما يقتضي تأثيراً غير مسألة قوله: والمسلمات إما معتقدات وإما مأخوذات وذلك لأن السبب إما أن يكون من تلقاء نفس المصدق أو من خارج مسألة قوله: والمعتقدات أصنافها ثلاثة والمعتقدات أصنافها ثلاثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أو لا فإن اعتبر وكان مطابقاً قطعاً فهو الواجب قبولها وإلا فهو الوهميات وأن لا يعتبر

فهو المشهورات مسألة قوله: والواجب قبولها أوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لأن العقل إما أن لا يحتاج فيه إلى شيء غير تصور طرفي الحكم أو يحتاج والأول هو الأوليات والثاني لا يخلو إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم أو ينضم إلى المحكوم

الصفحة : ١٢٦

عليه أو إليهما معاً والأول هو المشاهدات والثاني لا يخلو إما أن يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب أو لا يكون وما بالاكتساب إما أن يكون بالسهولة أو لا بالسهولة والأول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادئ بل هو العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيهما إلى كليهما فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالإحساس وهو المتواترات وإما أن لا يكون وهو المجربات فهذه ستة أقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي أنه جعلها أربعة أقسام أحدها ما لا يحتاج فيه العقل إلى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الأوليات وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه إلى غير تصور الطرفين وهو إما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات وإما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها وأما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادئ واعلم أن هذه التقسيمات ليست بذاتية فإن الأقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ أصنافاً لا أنواعاً مسألة قوله: فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها وأنواعها من هذه الجملة فأما الأوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الأسباب الخارجة عنه فإنه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف إلا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذا ما هو جلي للكل لأنه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر إلى تأمل لخفاء في تصور حدوده فإنه إذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الأذهان المشتعلة النافذة في التصور أقول: الحكم الذي له علة فهو إنما يجب إذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرّف فعلته فهو يقيني وما لا يعرّف بعلته فهو ليس بيقيني سواء كان له علة أو لا والعلة قد يكون هي أجزاء القضية وقد يكون شيئاً خارجاً عنها وهو الحكم الأولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور أجزاء القضية لا لسبب خارج فإن كانت أجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل وإن لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية الارتباط فهو واضح للكل وإن لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره وإذا توقف العقل في الحكم الأولي

الصفحة : ١٢٧

بعد تصور الأجزاء فهو إما لنقصان الغريزة كما يكون للبله والصبيان وإما لتدليس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات كما يكون لبعض العوام والجهال وأما المشاهدات فكالمحسوسات فهي القضايا التي إنما استفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بكون النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بأن لنا فكرة وأن لنا خوفاً وغضباً وأنا نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا أقول: هذه ثلثة أصناف أحدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بأن النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة هي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر الثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذاتنا وبأفعال ذواتنا والأحكام الحسية جميعها

جزئية فإن الحس لا يفيد إلا أن هذه النار حارة وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله ويجري مجرى المجربات من وجه مسألة قوله: وأما المجربات فهي قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا يتكرر فيفيد إذكاراً بتكررها فيتأكد منها عقد قوي لا يشك فيه وليس على المنطقي أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده فربما أوجب التجربة قضاء جزماً وربما أوجب قضاء أكثرياً ولا تخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بأن الضرب بالخشب مؤلم وربما تنعقد التجربة إذا آمنت النفس كون الشيء بالاتفاق وتنضاف إليه أحوال الهيئة فتنعقد التجربة أقول: المجربات يحتاج إلى أمرين أحدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقياً فإذن هو إنما يستند إلى سبب فيعلم من ذلك أن هناك سبباً وإن لم يعرف مهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً وذلك لأن العلم لسببية السبب وإن لم يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء أن التجربة يقارن هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم إن التجربة قد تكون كلياً وذلك عندما يكون تكرر الوقوع بحيث لا يعتبر معه تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجرباً كلياً عند شخص وأكثرياً عند آخر وغير مجرب أصلاً عند ثالث ولا يمكن إثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله وليس على المنطقي

الصفحة : ١٢٨

أن يطلب السبب في ذلك بعد أن لا يشك في وجوده إنما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات إلى أسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادئ وعند الفلسفي ليس من المبادئ قوله وينضاف إليه أحوال الهيئة فينعقد التجربة فالمشاهدة إذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه أو مكان بعينه أو على وجه معين أو مع شيء لا غير فالحكم الكلي إنما يحصل مقيداً بتلك القيود والشرائط فلا يحصل مطلقاً عنها البتة وذلك كمن شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود فله أن يحكم كذلك وليس له أن يحكم أن كل مولود أينما كان فهو أسود وينبغي أن يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل أن التجربة يعطي الحكم الكلي مقيداً والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقاً كما أن الحس هو الذي يعطيه جزئياً قوله: وما يجري مجرى المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوي جداً فزال معه الشك وأذعن له الذهن فلو أن جاحداً جحد ذلك لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس أو على سبيل المذاكرة لم يتأت أن تحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا بأن نور القمر من نور الشمس لهيئات تشكل النور فيه وفيها أيضاً قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات أقول: هي جارية مجرى المجربات في الأمرين المذكورين أعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس إلا أن السبب في المجربات معلومة السببية غير معلومة الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وإنما توقف عليه بالحدس لا بالفكر فإن المعلوم بالفكر هو العلم النظري فليس من المبادئ وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات إلا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياساً واحداً والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فإنها أقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهيتها والحدسيات أيضاً يختلف بالقياس إلى الأشخاص كالمجربات ولا يمكن إثباته لغير الحادس ولذلك يعد من المبادئ مسألة قوله: وكذلك القضايا التواترية وهي التي تسكن

إليها النفس سكوناً تاماً يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع إمكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ
الصفحة : ١٢٩
وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس وأقليدس وغيرهم ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد أحال فإن ذلك ليس متعلقاً بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه وإنما المرجوع فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه أيضاً لا يمكن أن يقنع جاحدها أو يسكت بكلام أقول: الشهادات قد تكون قولية وقد لا تكون كالإمارات والرجوع فيه إلى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا إلى أنه يحصل بشهادة أربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم أن المتواترات أيضاً يشتمل على تكرار وقياس إلا أن الحاص بالتواتر هو علم جزئي من شأنه أن يحصل بالإحساس ولذلك لا يعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات مسألة قوله: وأما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا إنما تصدق بها لأجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب بل كلما أخطر بالبال حد المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بأن الإثنين نصف الأربعة فقد استقصينا القول في تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات أقول: هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قوله الاثنان نصف الأربعة لأن الإثنين عدد قد انقسمت الأربعة إليه وإلى ما يساويه وكلما ينقسم عدد إليه وإلى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد مسألة قوله: فأما المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة وهي آراء لو خلي الإنسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح
الصفحة : ١٣٠
وأن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس وإن صرّف كثيراً عن الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن يكون غريزته كذلك وهم أكثر الناس وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم نفسه وأنه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدباً ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء بل أمكنه أن يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بأن الكل أعظم من الجزء وهذه المشهورات قد يكون صادقة وقد يكون كاذبة وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها إذا لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وإن كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع فرب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات إما من الواجبات وإما من التأديبيات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الإلهية وإما خلقيات وانفعاليات وإما استقرائيات وإما اصطلاحيات وهي إما بحسب الإطلاق وإما بحسب أصحاب صناعة وملة كما أن المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة فبعض القضايا أولي باعتبار

ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الأوليات ما ذكره الشيخ: من أن العقل الصريح الذي لا يلتفت إلى شيء غير تصور طرفي الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطي كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير إليها دون الأوليات فإن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس إلى جزئه في حال من الأحوال وللشهرة أسباب: منها كون الشيء حقاً جلياً كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهوراً مطلقاً وحقاً مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبيه وهو حق لا مطلقاً ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملاً على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع الغير المكتوبة فإن المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وما يطابق عليه الشرائع الإلهية ومنها كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرام واجب وإيذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضائفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في أنها إما أن تكون مشهورة عند الكل كقولنا الإحسان إلى

الصفحة : ١٣١

الآباء حسن أو عند الأكثرين كقولنا الإله واحد أو عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض أهل المناظرة والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة أو الأخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد يتقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار مسألة قوله: وأما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم الإنساني يقضي بها قضاء شديد القوة لأنه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مباد وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يكن أن يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثل في الوهم ولهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي ينتج وجود تلك المبادئ فإذا تعديا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبة وهذا الضرب من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية ويكاد يشاكل الأوليات ويدخل في المشبهات وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها على نحو ما يجب أن لا يكون لها وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد أن لابد من خلاء ينتهي إليه الملأ إذا تناهى وأنه لابد في كل موجود من أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت مشهورة وإنما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد أن يكون الأوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من أصناف المعتقدات من جملة المسلمات أحكام الوهم في المحسوسات حقه أن يصدقه العقل فيها ولتطابقها كانت ما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء وأما في المعقولات الصرفة إذا حكمت أحكام يخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ويؤلفهما على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في

الصفحة : ١٣٢
الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المقتضيين إياها لذاتهما وأحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات إما أمور جزئية هي مبادئ المحسوسات وإما أمور كلية يعمها ويعم غيرها وهو معنى قوله في أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها ويكون أحكامه عليها على وجه يمتنع أن يكون عليها كالحكم بأن كل موجود ذو وضع فإنه يمتنع أن يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب أن يكون في المحسوسات كذلك فإن كل محسوس يجب أن يكون ذا وضع أو يظن أنها كذلك كالخلاء فإنه يظن أن عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم أي لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلاً أن يقاوم نفسه فيذهب إلى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله: على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه أولاً وهو مع أنه باطل شنيع وذلك لأن أحكام الوهم مشهورة في الأكثر لأنه أقرب إلى المحسوسات وأوقع في ضمائر الجمهور مسألة قوله: وأما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات وأما المقبولات من جملة المأخوذات فهي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة من أهل التحصيل أو من نفر أو إمام يحسن به الظن وأما التقريريات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب أو التي يلزم قبولها والإقرار بها في مبادئ العلوم إما مع استنكار ويسمى مصادرات وإما مع مسامحة ما وطيب نفس ويسمى أصولاً موضوعة ولهذه موضع منتظر أقول: هي إما أن تقبل ويحكم بها وإما أن لا تقبل بل يحكم بها لغرض ما والأول مقبولات إما عن جماعة كما عن المشائيين أن للفلك طبيعة خامسة أو عن نفر كأصول الأرصاد عن أصحابها أو عن نبي وإمام كالشرايع والسنن أو عن حكيم كأحكام تنسب إلى بقراط كالطب أو عن شاعر كأبيات تورد شواهد أو تكون مقبولة من غير أن ينسب إلى مقبول عنه كالأمثال السائرة وقيل المأخوذات إما بتسليم ممن هو أعلى مرتبة وهو المقبولات أو ممن هو أدنى مرتبة وهو الموضوعات في مبادئ العلوم أو ممن هو مقابل وهو الواقعة في المجادلات والأخيران هما التقريريات والباقي ظاهر مسألة قوله:

الصفحة : ١٣٣
وأما المظنونات فهي أقاويل وقضايا وإن كان يستعملها المحتج بهاجز ما فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون أن يكون جزم العقل منصرفاً عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادئ الرأي غير المتعقب وهي التي تغافص الذهن فيشغله عن أن يفطن الذهن لكونها مظنونة أو كونها مخالفة للشهرة إلى ثاني الحال وكأن النفس يذعن لها في أول ما يطلع عليها فإن رجعت إلى ذاتها عاد الإذعان ظناً أو تكذيباً وأعني بالظن هيهنا ميلاً من النفس مع شعوره بإمكان المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً وقد يدخل المقبولات في المظنونات إذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بإمكان المقابل قد ذكرنا في صدر الكتاب أن الظن قد يطلق بإزاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند إلى علته كاعتقاد المقلد وعلى الجوازم الغير المطابق أعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي يرجح فيه أحد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعاً ويطلق تارة على الأخير من هذه الأقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة هيهنا من هذا القبيل لا غير في نفس الأمر وإن كان المستعمل إياها في الحجج الخطابية يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها والمرجح قد يكون شهرة حقيقية وقد يكون استناداً إلى صادق وقد

يكون غير ذلك والأول يعرف بالمشهورات في بادئ الرأي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وإن كانا يدخلان تحت المظنونات أي من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات وأما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه التجريبات الأكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات أعني غير اليقينية منهما وقد أورد الشيخ في مثال القسم الأول قوله انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو أن يقال لا تنصر الظالم وإن كان أخاك وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهراً خائن فإنه مظنون من حيث إنه يتكلم مع الخصوم ويؤكد إثبات تكلمه معهم كون ذلك جهراً ونقيضه مظنون أيضاً من حيث إنه يتكلم جهراً إذ لو كان خائناً لأخفى كلامه مسألة قوله:

الصفحة : ١٣٤

وأما المشبهات فهي التي تشبه شيئاً من الأوليات وما معها أو المشهورات ولا تكون هي هي بأعيانها وذلك الاشتباه يكون إما بتوسط اللفظ وإما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو أن يكون اللفظ فيهما واحداً والمعنى مختلفاً وقد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ العين وربما خفي ذلك جداً كما يخفى في النور إذا أخذ تارة بمعنى المبصر وأخرى بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه إما في نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكونين أو بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائل لها بانفرادها بل إنما تدل بالتركيب وهي الأدوات بأصنافها مثل ما يقال ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع إلى ما يعلم وتارة إلي الإنسان وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تصريفه وقد يكون علي وجوه أخر قد بينت في مواضع أخر من حقها أن تطول فيها الفروع وتكثر وأما الكائن بحسب المعنى مثل ما يقع بحسب إيهام العكس مثل أن يؤخذ كل ثلج أبيض فيظن أن كل أبيض ثلج وكذلك إذا أخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن أن حكم اللازم حكمه مثل أن يكون الإنسان يلزمه أن يتوهم ويلزمه أنه مكلف مخاطب فيتوهم أن كلما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك إذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بأنه مبرد إذا أشبه ما يبرد من جهة وكذلك أشياء أخر تشبه هذه وبالجملة كل ما يروج من القضايا على أنه بحال يوجب تصديقاً لأنه يشبه أو يناسب شبيه - أو مناسب خ ل - لما هو بتلك الحال أو قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية التي تشبه الأوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي إما لفظية وإما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك إما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين أو بحسب أحواله الداخلة فيه كالتصاريف أو العارضة له من خارج كالإعجام وإما للمركب في تركيبه الذي يمكن أن يحمل على معنيين أو في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب من غير المركب أو غير المركب مركباً وقد ذكر الشيخ هيهنا ثلاثة أوجه أحدها أن يكون المعنى مختلفاً بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسّمه إلى ظاهر كالعين وخفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسّمه إلى ما يختلف بسبب حذف الحوارض التي لم تحذف لما كان مشبهاً كقولنا غلام حسن بالسكونين فإن الغلام يمكن أن يكون مضافاً إلى حسن ويمكن أن يكون موصوفاً به ويتميز أحدهما عن الآخر عند التحريك وإلى ما

الصفحة : ١٣٥
ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة وأشار بقوله وقد يكون على وجوه أخرى إلى باقي الأقسام وأما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم إلى ما يتعلق بالقضايا المفردة وإلى ما يتعلق بالمؤلفة والأول ثلاثة أولها إيهام العكس كقولنا كل أبيض ثلج لأن الثلج أبيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقاً لكونه موجوداً بالقوة مثلاً وثالثها أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بأن يؤخذ لازم الشيء أو ملزومه أو عارضه أو معروضه بدله فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لأن الإنسان مكلف وذو وهم ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لأنه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن أن يبرّد فإذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض إذا أشبه المرّد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين والأربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسائل في مسألة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التركيب وسيجيء ذكرها قوله وبالجملة كل ما يروج من القضايا على أنه بحال يوجب تصديقاً لأنه شبيه أو مناسب لما هو بتلك الحال أو قريب منه يشير إلى السبب الجامع لجميع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو وبين ما هو غيره مسألة قوله: وأما المخيلات فهي قضايا يقال قولاً فيؤثر في النفس تأثيراً عجيباً من قبض أو بسط وربما زاد على تأثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعل قولنا وحكمنا في النفس أن العسل مرة مهوعة على سبيل محاكاته للمرة فتأباه النفس وتنقبض عنه وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الرؤية ولا الظن والمصدقات من الأوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس أو قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها يكون أولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات أن يكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله أن يكون لا محالة كاذباً وبالجملة التخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه إما لجودة هيئته أو قوة صدقه أو قوة شهرته أو حسن محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة وبما يحرك النفس من الهيئة الخارجة عن

الصفحة : ١٣٦
التصديق أقول: الناس للتخيل أطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو ولأجله ما يفيد الأشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل إما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته وإما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه أو شهرته وإما يقتضيه أمر آخر وهو حسن المحاكاة فإن سبب تحريك النفس فيه هو الهيئة الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون بتقبيحه تذنيب: ونقول: إن اسم التسليم يقال على أحوال القضايا من حيث توضع وضعاً ويحكم بها حكماً كيف ما كان فربما كان التسليم من العقل الأول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من الخصم أقول: فسر التسليم بأنه حال القضية من حيث يوضع وضعاً وهذا الوضع هو بالمعنى الأعم من التسليم كما ذكرناه في أول الكتاب وظهر منه أنه ليس على ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما

الصفحة : ١٣٧
النهج السابع الشروع في التركيب الثاني للحجج أقول: التركيب الأول للقضايا والثاني لما يتركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج إشارة إلى القياس والاستقراء والتمثيل أصناف ما يحتج به في إثبات شيء لا رجوع فيه إلى القبول والتسليم أو فيه رجوع إليه لكنه لم يرجع إليه ثلاثة: أحدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه أقول: كل حجة فهي إنما يتألف عن قضايا ويتجه إلى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن أن يكون كل قضية مطلوبة بحجة وإلا لتسلسل أو دار فلابد من الانتهاء إلى قضايا ليس من شأنها أن تكون مطلوبة بل هي المبادئ للمطالب وهي التي يرجع فيها إلى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قبولاً إما واجباً كما في الأوليات وما ذكر معها أو غير واجب كما في المقبولات أو ما يجري مجريها وتسليما إما حقيقياً كما في الذائعات أو غير حقيقي كما في المسلمات في بادئ الرأي وجميعها قد يكون كذلك على الإطلاق كالأوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مباد للجهل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة إلى بيان يحكم بكونها مستحقة إما للقبول والتسليم أو للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني إلى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الأول فإذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو إما شيء لا مرجوع فيه إلى القبول والتسليم أو فيه مرجوع إليه لكنه لم يرجع إليه وكل حجة فإنما هي حجة بالقياس إلى شيء هو كذلك وأصناف الحجج ثلاثة وذلك لأن الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة وإلا لامتنع استلزام أحدهما الآخر فذلك التناسب يكون إما باشتمال أحدهما على الآخر أو بغير ذلك فإن كان بالاشتمال فلا يخلو إما أن تكون الحجة هي المشتملة على المطلوب وهو القياس أو بالعكس وهو الاستقراء وإن لم يكن الاشتمال فلابد من أن يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وإنما قال وأصناف الحجج ولم يقل وأنواعها لأن الحجة الواحدة قد تكون قياساً باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً ويكون ذكر المثال فيه حشواً لكن الاستقراء والتمثيل إذا أطلقاً لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في إفادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية
الصفحة : ١٣٨
وذلك لأن الاستقراء الذي يستوفي الأقسام حقيقة أعني التام فقد يقع في البراهين والذي يدّعى فيه الاستيفاء ويؤخذ على أنه مستوفي بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل أنه يشتمل على أكثر الأقسام ولا يدّعى فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء بل يلحق به ويستعمل في سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الاقتراني وكالتمثيلات الخالية عن الجامع إذ هي ليست بتمثيل في الحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه مسألة قوله: وأما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل استقراء للناس والدواب والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فإنه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف ما استقرأ مثل التسامح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكمه - حكم خ ل - جميع ما سواه أقول: القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط فالقياس أن تقول كل إنسان وفرس

وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الأسفل والاستقراء أن تقول كل حيوان إما إنسان أو فرس أو طائر وكلها يحرك فكه الأسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقاً على الناقص والذي بيّنه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع إلا بإيراد النقض وما في الكتاب ظاهر مسألة قوله: وأما التمثيل فهو الذي يعرّفه أهل زماننا بالقياس وهو أن يحاول الحكم على الشيء بحكم موجود في شبهه وهو حكم على جزوي بمثل ما في جزوي آخر يوافقه في معنى جامع وأهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعاً والشبيه أصلاً وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا أيضاً ضعيف وأكده أن يكون الجامع هو السبب أو العلاقة لكون الحكم في المسمى أصلاً أقول: بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل أما المتكلمون ففي مثل قولهم للسماء محدث لكونه متشكلاً كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهداً والسماء غائباً والمتشكل معنى وجامعاً والمحدث حكماً ولابد في التمثيل التام من هذه الأربع والفقهاء لا يخالفونهم إلا في

اصطلاحات وإذا رد التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى وأردأ أنواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمي ثم ما خلا عن الجامع وأجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجوداً وعدماً وهو مع أنه يقتضي كون كل واحد منهما علة للأخرى لا يجدي بطائل لأن التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو أن يقال تعليل الحكم إما بكون البيت متشكلاً أو بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا يوجد معللاً بشيء من الأقسام إلا بكونه متشكلاً فيعلل به وهم يطالبون أولاً بكون الحكم معللاً وثانياً بحصر الأقسام وثالثاً بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما أفاد اليقين أيضاً لأن الجامع ربما يكون علة للحكم في الأصل لكونه أصلاً دون الفرع أو ربما انقسم إلى قسمين يكون أحدهما علة للحكم أينما وقع دون الثاني وقد اختص الأصل بالأول ثم إن صح كون الجامع علة للفرع كان الاستدلال به برهاناً والتمثيل بالأصل حشواً وموضع استعمال مسألة قوله: وأما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من أقوال إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بألفاظ مسموعة وقد يكون بأفكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك أو التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من أقوال وليس من شرط القياس أن يكون ما أورد فيه مسلماً كما سيصرح به الشيخ بل من شرط كونه قياساً كونه بحيث إذا سلم ما أورد فيه لزم عنه النتيجة فإن المورد في الخلف لا يكون مسلماً أصلاً والقول اللازم إنما يتبع الأقوال في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوماً بيناً كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوماً غير بين كما في غيرها قوله لذاته يفيد أنها لا تستلزم القول الآخر لإضمارها على قول لم يصرح به أو يكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الأقوال فحسب وأما الأقوال التي يلزم عنها قول بشرط إضمار قول آخر كما سيأتي في قياس المساواة وأما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم

وإنما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال: قول آخر متعين اضطراراً وفائدة قيد التعيين أن قولنا في الشكل الأول مثلاً لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس إذ لا يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً مع أنه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار أن بعض الأقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما إذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس بإنسان تارة بقولنا وكل إنسان ناطق وتارة بقولنا وكل إنسان حيوان فإنه يلزم عن الأول لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً وفرق بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها وبين ما يلزم عنها قول ضروري فالمراد هو الأول فإن من الأقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوماً ضرورياً قوله: وإذا أوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يسمى قياساً أو استقراء أو تمثيلاً سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس أو حجة وأجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأول التي لا يتركب القضية من أقل منها تسمى حينئذ حدوداً ومثال ذلك كل - ج - ب - وكل - ج - ا - يلزم منه أن كل - ج - ا - وكل واحد من قولنا - قولينا خ ل - كل - ج - ب - وكل - ب - ا - مقدمة و - ج - و - ب - و ا - حدود وقولنا وكل - ج - ا - نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزمه عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه أن يكون مسلم القضايا حتى يكون قياساً بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرطه في قياسيته فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ويكون القول فيها قياساً لأنه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول آخر أكثره ظاهر وإنما قال وأجزاء هذه التي تسمى مقدمة التي تبقى بعد التحليل لأن المقدمة قد تشتمل على أجزاء لفظية زوائد تجري مجرى المحشو فلا تكون هي ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهو الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل إلى أجزاء القضية وإنما سميت حدوداً لأنها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الأركان التي تقع النسبة بينها

إشارة خاصة إلى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين: اقتراني واستثنائي فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه التصريح بأحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل إنما يكون فيه بالقوة مثل ما أوردنا في المثال المذكور وأما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك إن كان عبد الله غنياً فهو لا يظلم لكنه غني فهو إذن لا يظلم فقد وجدت في القياس أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بعينها ومثل ذلك قولك إن كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييراً شديداً لكنها غيرت النبض تغييراً شديداً فينتج أنها ليست حمى يوم فتجد في القياس أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي يكون من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فأما عامة المنطقيين فإنهم تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا أن الشرطيات لا يكون إلا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات بأصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي أقرب إلى الاستعمال وأشد علوقاً بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الأحوال التي يعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا المنطقيون قسموا القياس إلى ما يتألف من

حمليات أو شرطيات وخلصوا الشرطيات بالاستثنائيات لأنهم لا يتنبهون للشرطيات الاقترانية فإن المورد في التعليم الأول هي الحمليات الصرفة والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير فلما وقف الشيخ لإخراج الشرطيات الاقترانية من القوة إلى الفعل فحقق أن القياس إنما ينقسم بالقسمة الأولى إلى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر إشارة خاصة إلى القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد الأوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ويوجد فيه لكل واحدة من المقدمتين شيء يخصهما مثل ما كان في مثالنا - ج - في مقدمة و - ا - في مقدمة وتوحد النتيجة إنما يحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل - ج - ا - وما صار منهما في النتيجة موضوعاً أو مقدماً مثل - ج - الذي كان في مثالنا فإنه يسمى الأصغر وما كان محمولاً فيه أو تالياً مثل - ا - في مثالنا فإنه يسمي الأكبر

والمقدمة التي فيها الأصغر يسمى الصغرى والتي فيها لاأكبر يسمى الكبرى وتأليفهما تسمى اقتراناً وهيئة التأليف من كيفية وضع الأوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلاً وما كان من الاقترانات منتجاً يسمى قياساً هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والأوسط سمي أوسطاً لأنه واسطة بين حدي المطلوب بها بين الحكم بأحدهما على الآخر والأصغر سمي أصغراً لاحتمال كونه جزئياً تحت الأوسط في الترتيب الطبيعي عن اقتناص الحكم الكلي الإيجابي والأكبر سمي أكبراً لكونه كلياً فوق الأوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح أورد هيهنا إشكالين الأول أنا إذا قلنا - ا - مساو - لب - و - ب - مساو لج أنتج - فا - مساو مساو لمساو خ ل - لج - والمتكرر هيهنا ليس حداً في المقدمتين بل جزء حد من إحديهما وجزء تام من الأخرى وكذا إذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالبيت في البيت والثاني إذا قلنا الإنسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال وأجيب عن هذا بأن الحيوان الذي هو جنس ليس هو الذي يقال على الإنسان وذلك لأن الأول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فإذن المعني مختلف وهو ضعيف لأن الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولاً على الإنسان وغيره لم يكن جنساً وأيضاً إنكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنساً وأيضاً هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يقومه الفصل وأيضاً يلزم منه أن يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الأعلى سابقاً في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال: يشبه أن يكون الجواب أن الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولاً على غيره فالذي يحمل على الإنسان هو المحمول عليه فقط وبين الأمرين فرق وأقول: الجواب عن إشكاله الأول أنا إذا قلنا - ا - مساو - لب - و - ب - مساو - لج - فا - مساو - لج - فقد وضعنا القول في القضية الثانية على - ب - الذي هو جزء من أحد حدي القضية الأولى مكانه في القضية الثانية ويكون ذلك كما إذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الأولى إلا أن السيف قد حذف منها وأقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو إما أن يكون بين مفهو المقتول بالسيف ومفهوم بآلة حديدية تغاير يقتضي أن يكون أحدهما المحمول على الآخر أو لا يكون بينهما تغاير أصلاً بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى

التقدير الأول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما

ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياساً ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة فهو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة وحينئذ لم يكن بينهما فرق لأن محمولهما اسمان مترادفان إلا أن أحدهما يشتمل على جزء هو لفظة ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجريهما إلا أن المثل الثاني إنما يشبه الأول إذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك إلى قولنا فالدرة في البيت بإضافة مقدمة أخرى إليه هي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت على ما سيأتي فيما بعد إنشاء الله وعن إشكاله الثاني أن الجواب الأول وهو أن الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الإنسان حق لكن ليس وجه التغاير أن أحدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فإن كليهما لا بشرط شيء فإن شرط الشيء هيهنا يراد به ما من شأنه أن يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلاً بل وجه التغاير أن أحدهما مأخوذ مع شيء وإن لم يكن أخذ ذلك الشيء شرطاً في مفهومه ليتحصل والثاني ليس مأخوذاً مع شيء وإن جاز أن يؤخذ مع شيء وبيانه أن الحيوان المقول على الإنسان ليس بعام ولا خاص إذ يمكن حمله على زيد كما أمكن حمله على الإنسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس عام مركب من الأول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس عام مركب من الأول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لأن يعرض له ما يصيره جنساً وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الأول والجنس هو الثاني وما أجاب به على سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغي أن يفهم من المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولاً على غيره أنه مشروط بذلك في صيرورته جنساً لا في كونه محمولاً على الإنسان ومن المحمول على الإنسان فقط أنه محمول عليه فقط والأصوب أن يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الإنسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على الإنسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع إلا أن الشارح لما أورده فقد لزمنا أن نبحث عما هو الحق فيه إشارة إلى أصناف الاقترانيات الحملية

أما القسمة فيوجب أن يكون الحد الأوسط إما محمولاً على الأصغر موضوعاً للأكبر وإما بعكس ذلك وإما محمولاً عليهما جميعاً وإما موضوعاً لهما جميعاً لكنه كما أن القسم الأول ويسمونه الشكل الأول قد وجد كاملاً فاضلاً جداً بحيث تكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا يحتاج إلى حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيداً عن الطبع يحتاج في إبانة قياسية ما ينتج عنه إلى كلفة شاقة متضاعفة ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وإن لم يكونا بينتي قياسية ما فيهما من الأقيسة قريبتين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته عن قريب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الأول اطراح وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلثة ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وأما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك أقول: المتقدمون قسموها إلى ما يكون الأوسط محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في الأخرى وإلى ما يكون موضوعاً فيهما وإلى ما يكون محمولاً فيهما فأخرجت القسمة الأشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بأن الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لأن الأولى هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في

مقدمتيه جميعاً فهو بعيد جداً عن الطبع وإذا كان من عادتهم بيان الشكلين الآخرين بعكس إحدى المتقدمتين ليرجع إلى الشكل الأول ووجدوا بيان الرابع محتاجاً إلى عكس المتقدمتين جميعاً ليرجع إلى الشكل الأول ووجدوا بيان الرابع محتاجاً إلى عكس المتقدمتين جميعاً حكموا بأنه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم أن الشكلين الآخرين وإن كانا يرجعان إلى الأول بعكس إحدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الأول مغنياً عنهما وذلك لأن من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فإن عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول وأمثالها إنما يختص بالوقوع في شكل من الأشكال بعينه لا ينبغي أن يتكلف بردها إلى غير ذلك الشكل وإذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع أيضاً غناء لا يقوم غيره مقامه أما في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات إلى الشكل الأول فلأن من المطالب ما هو كذلك وأما في الضروب التي لا ترتد بقلب المقدمات إلى الشكل الأول فللمقدمات والمطالب جميعاً واعلم أن

القياس ينقسم إلى كامل وإلى غير كامل والكامل في الحمليات هو أكثر ضروب الشكل الأول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لأن ما يتعلق به الحكمان من الأوسط يمكن أن يكون متحداً فيهما ويمكن أن لا يكون فلا ينتج الإيجاب ولا السلب قوله وأما عن سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق أن القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو أن يكون السالبة في إحدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر مسألة قوله: الشكل الأول الشكل الأول: هذا الشكل شرطه - من شرطه خ ل - في أن يكون قياساً ينتج القرينة أن يكون صغراه موجبة أو في حكمها بأن كانت ممكنة أو كانت وجودية يصدق إيجاباً كما يصدق سلباً فيدخل أصغره في الأوسط ويكون كبراه كلية ليتعدى حكمها إلى الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط أقول: المحصورات الأربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويسمى قياساً وبعضها لا ينتج ويسمى عقيماً وإذا اعتبرت الجهات في المقدمتين في الضروب المنتجة حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في أن ينتج هي أسباب الإنتاج وفقدانها أسباب العقم فللشكل الأول شرطان: الأول كون الصغرى موجبة أو في حكم الموجبة أي تكون سالبة يلزمها موجبة أو مساوية لها كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها أو أعم منها كالموجبة الوجودية اللاضرورية للسالبة اللادائمة فإن هذه السوالب قد ينتج بقوة تلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ أن يكون صغراه موجبة أو في حكمها بأن كانت ممكنة ينبغي أن يحمل على ما يكون ممكناً في طبيعته والحكم الإيجابي حاصل فيه بالفعل لأن الممكن الصرف لا يقتضي دخول الأصغر في الأوسط بالفعل وقد حكم الشيخ به هيهنا فإنه قال فيدخل أصغره في الأوسط واعلم أن هيهنا موضع نظر وذلك أن مثل هذا القياس أعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجاً لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه أن السلب والإيجاب في أمثال هذه القضايا إنما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها إلى موضوعاتها في نفس الأمر بالإمكان المحتمل للطرفين

أو الوجود المشتمل عليهما فهي إنما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للإيجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط أعني الأول يفيد دخول الأصغر في الأوسط الذي به يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط شامل للأصغر الداخل فيه ولولاه لما علم أن ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الأوسط أم لا فإن كلا الأمرين محتمل كما أن الحكم بالحيوان على الإنسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الأوسط إلى الأصغر لعمومه جميع ما يدخل في الأوسط ولولاه لما علم أن جزء الذي وقع عليه الحكم من الأوسط هل هو الأصغر أم لا فإن كلا الأمرين محتمل كما أن الحكم بالإنسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر أن حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لأن الأصغر إذا كان داخلاً في الأوسط بالفعل كان الحكم عليه حكماً على الأصغر أي حكم كان مسألة قوله: وقراينه القياسية بينة الإنتاج فهذان الشرطان أعني إيجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معاً في أربع قرائن من الستة عشر المذكورة فإن الإيجاب إما كلي وإما جزئي والكلية إما إيجابية أو سلبية ومضروب الإثنين في نفسه أربعة فإذن القرائن القياسية أربعة والباقية عقيمة لفقدان أحد الشرطين أو كليهما وإذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم سالبتها موجبتها كانت القرائن القياسية ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الإنتاج في هذا الشكل لما نذكره مسألة قوله: فإنه إذا كان كل - ج - هو - ب - ثم قلت كل - ب - هو بالضرورة أو بغير الضرورة - ا - كان - ج - أيضاً - ا - على تلك الجهة هذا هو الضرب الأول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة مسألة قوله: وكذلك إذا قلت بالضرورة لا شيء من - ب ا - أو بغير الضرورة دخل - ج - تحت الحكم الأول لا محالة

وهذا هو ضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك مسألة قوله: وكذلك إذا قلت بعض - ج - ب - ثم حكمت على - ب - أي حكم كان من سلب أو فيكون قراينه القياسية هذه الأربع وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية إما موجبة أو سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الأربع وقد أنتجت المحصورات الأربع مسألة قوله: وذلك إذا كان كل - ج - ب - بالفعل كيف كان وأما إذا كان كل - ج - ب - بالإمكان فليس يجب أن يتعدى الحكم من - ب - إلى - ج - تعدياً بيناً أقول: معناه أن كون إنتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة إنما يكون بيناً إذا كان الأصغر داخلاً بالفعل في الأوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت أو سالبة يلزمها موجبة فعلية أما إذا كانت الصغرى بالإمكان فليس تعدي الحكم من الأوسط إلى الأصغر تعدياً بيناً بل إنما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج إلى بيان والحاصل أن قياسات هذا الشكل كاملة إذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة إذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة إما أن يؤلف مع كبرى أيضاً بالقوة أو مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية أو مع كبرى ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة إلى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد إلى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ من تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات ثلاثة مسألة قوله: لكنه إن كان الحكم على - ب - بالإمكان لكان هناك إمكان إمكان وهو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان فإن ما يمكن أن يمكن قريب عند الطبع الحكم بأنه ممكن هذا بيان الاختلاط الأول وهو الاختلاط

من الممكنتين وقد اكتفى فيه بأن الذهن يعلم بسهولة أن ما يمكن يكون ممكناً وذلك لأن الشيخ يميل إلى أن هذا الاختلاط كامل غير محتاج إلى زيادة بيان وبيان ذلك أن الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فإذا فرض أن - ج - الذي يمكن أن يكون ما يمكن أن يكون - ا - مثلاً خرج من الإمكان الأول إلى الوجود فقد سقط

الصفحة : ١٤٨

الإمكان الأول وصار - ج - هو ما يمكن أن يكون - ا - بحسب ذلك الفرض ثم إذا فرض مرة أخرى أنه موجود فقد سقط الإمكان الثاني أيضاً وكان - ج - بالوجود - ا - من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجوداً من غير لزوم محال فهو ممكن فإذن - ج - يمكن أن يكون - ا - والوجه في أن هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه أنه إنما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع أن يكون ممكناً وهو أولى في الأذهان عكس النقيض إلى قولنا ما لا يمتنع أن يكون فهو ممكن وهو المطلوب مسألة قوله: لكنه إذا كان كل - ج - ب - بالإمكان الحقيقي الخاص وكل - ب - ا - بالإطلاق جاز أن يكون كل - ج - ا - بالفعل وجاز أن يكون بالقوة فكان الواجب ما يعمها من الإمكان العام وهذا إبيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق فينتج ممكناً وذلك لأن الممكن إذا فرض موجوداً صار الاختلاط من مطلقتين ويكون إنتاجه بيناً ولا يلزم منه محال فإذن هو ممكن ولا يجب أن ينتج مطلقاً لأن الحكم على الأصغر ربما لا يكون بالفعل إلا عند كونه أوسط بالفعل وهو مما لا يخرج إلى الفعل أبداً كما إذا قلنا كل إنسان كاتب بالإمكان وكل كاتب مباشر للقلم بالإطلاق فلا يلزم منه كون كل إنسان مباشراً للقلم بالإطلاق بل بالإمكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل إنسان كاتب بالإمكان وكل كاتب متحرك بالإطلاق فكل إنسان متحرك بالإطلاق والإمكان العام في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من الإمكان لا ينبغي أن يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي أن يحمل على ما يعم القوة والفعل وهو العام بحسب اللغة وذلك لأن الممكن قد يقع على ما خرج إلى الفعل كالوجوديات وقد يقع على ما لم يخرج إلى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط إذا كان من ممكن بالقوة المحصنة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بإمكان شامل لهما ولا يجب أن يكون بالقوة المحضة كما إذا قلنا زيد يمكن أن يكتب بذلك الإمكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد مباشر للقلم بالإمكان لا بالقوة المحصنة لأنه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بإمكان شامل للفعل والقوة معاً فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب وأما أن حمل الإمكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الإمكان في قوله وكل - ب - ا - بالإطلاق أيضاً على الإطلاق العام كما ذهب إليه الفاضل

الصفحة : ١٤٩

الشارح كان صادقاً إلا أنه لا يكون مناسباً للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بأن ما يعم الفعل والقوة هو الإمكان العام صحيحاً فإن الإمكان الخاص أيضاً قد يعمهما من وجه آخر مسألة قوله: فإن كان كل - ب - ا - بالضرورة فالحق أن النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك وجهاً قريباً فنقول: إن - ج - إذا صار - ب - محكوماً عليه بأن - ا - محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه البتة مادام موجود الذات ولا كان زائلاً عنه لا مادام - ب - فقط ولو كان إنما يحكم عليه بأنه - ا - عندما يكون - ب - لا عندما لا يكون - ب - كان قولنا كل - ب - ا - بالضرورة كاذباً على ما علمت لأن معناه كل موصوف بأنه - ب - دائماً أو غير دائم

فإنه موصوف بالضرورة أنه - ا - مادام موجود الذات كان - ب - أو لم يكن وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين أنه ينتج ممكناً والشيخ بين أنه ينتج ضرورياً وكلامه ظاهر والحاصل منه أن الممكن إذا فرض موجوداً كان الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكلما كان ضرورياً فهو في جميع الأوقات ضروري فإذن كانت النتيجة قبل فرضنا أيضاً ضرورية فالأوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الأمر بل أفاد العلم به وقد حصل من هذا البحث أن الكبرى الضرورية مع جميع الضروريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير الضرورية إن كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وإن كانت إحديها أو كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية أو غير فعلية فبعض النتائج يتفق أن تكون تابعة للكبرى الحاصلة من صغرى فعلية مع أي كبرى اتفقت بشرط أن لا تكون وصفية وبعضها يتفق أن تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة إحديهما عامة والأخرى خاصة فإن النتيجة تكون في الإمكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي إنتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو أنا إذا حكمنا على كل - ب - أي حكم بأنه - ا - أو ليس - با - فإن مرادنا أن ذلك الحكم واقع على كل ما هو - ب - بالفعل لا على كل ما يمكن أن يكون - ب - كما قررنا من قبل فإن كان - ج - في الصغرى يمكن أن يكون - ب - ولا يصير شيء منه - ب - ولا في وقت من الأوقات أن يكون - ب - دائم السلب عن كل واحد منه من غير

ضرورة فإن الحكم على كل - ب - لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن أن يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على - ب - وذلك لأن ما يمكن أن يكون - ب - يحتمل أن ينقسم إلى ما يوصف - بب - بالفعل وإلى ما لا يوصف - بب - دائماً من غير ضرورة ويكون للقسم الأول حكم إما ضروري بحسب الذات أو غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل - ب - أن يدخل في ذلك الحكم ما هو بالإمكان - ب - ولا يكون بالفعل دائماً وهذا الإشكال إنما يلزم على القول بجواز حكم دائم غير ضروري كلي وإنما يندفع الاحتمال المؤدي إلى هذا الإشكال في باب خلط الممكن الضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو يمتنع أن يكون ضرورياً بحسبه وهذا ضروري إلى قولنا كل ما لا يمتنع أن يكون ضرورياً فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله: لكن الصغرى لكن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة يصدق معهما السالبة جاز أن يكون سالبة وينتج لأن الممكن الحقيقي سالبه لازم موجبه أقول: يريد أن الصغرى السالبة إذا استلزمت موجبة تنتج أيضاً ما تنتج الموجبة بقولتها وليس هذا تكراراً لما ذكره في صدر الباب لأن المذكور هناك كان خاصاً بالفعليات وهيهنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل لأن الحكم العام لا تتمشى إلا بعد بيان إنتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور وقد وعد شرحه حين قال وأما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك مسألة قوله: فتكون إذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فإن النتيجة ممكنة خاصة أو الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فإن النتيجة موجبة ضرورية إلا في شيء نذكره ولا يلتفت إلى ما يقال من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين في كل شيء أقول: ذهب قوم من المنطقيين إلى أن نتائج هذا الشكل تتبع أخس المقدمتين

في الكمية والكيفية والجهة جميعاً أي إذا وقع في إحدى المقدمتين حكم جزئي أو سلبي أو غير ضروري كانت

الاشارات والتنبيهات
ابن سينا
الجزء الثاني

الصفحة : ١٥١
النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ أنها ليست كذلك مطلقاً بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى إلا في موضعين أحدهما تقدم ذكره وهو أن يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فإن النتيجة تكون بالفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو أن يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فإنها إن كانت عامة أنتجت كالصغرى موجبة ضرورية وإن كانت خاصة لم يكن الاقتران قياساً لتناقض المقدمتين فقول الشيخ إذن النتيجة في كيفيتها وجهتها إلى قوله فإن النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك أو الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فإن النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لأن ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الكلام بلفظة أو على ما قبله أي على ما استثناه مما يكون - مما لا يكون خ ل - النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فإن النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به ففي هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت في النسخة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح أنه وقع في سياقه الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخيه قال: وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة يصدق معها السالبة جاز أن تكون سالبة وتنتج لأن الممكن الحقيقي سالبه لازم موجبه أو الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فإن النتيجة موجبة ضرورية قال: والفائدة في ذكر ذلك أنه حكم في الكلام الأول بأن الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام يتبين أن الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستأنف فيقول: فيكون إذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فإن النتيجة ممكنة خاصة إلا في شيء نذره وهو ما إذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيماً فهذا ما ذهب إليه الفاضل الشارح هيهنا أقول: ويحتمل أيضاً أن يكون كل واحدة من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالأخرى سهواً ويكون نظم الكلام بعدما مر على ترتيبه المذكور هكذا إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فإن النتيجة موجبة ضرورية إلا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله أو الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فإنه قد عبر عن العرفية أيضاً بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فإن أردنا أن نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها كانت الحيلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس

الصفحة : ١٥٢
الإيجاب والسلب المطلقين ويكون قوله إلا في شيء نذكره استثناء آخر عن قوله فإن النتيجة موجبة ضرورية وتقديره إلا إذا كانت المطلقة العرفية لا دائماً فإنها لا تنتج مع صغرى الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام على هذا التقدير

أيضاً والتعسف فيه أقل مما كان فيما ذكره الشارح لأن ذلك يحتاج إلى حذف سطر في موضع وإلحاقه بموضع آخر يستغني فيه عنه بنوع من التأويل وإلى زيادة الواو في قوله إلا في شيء نذكره والله أعلم بحقيقة الحال قوله: بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور أي ليس الأمر كما ذهبوا إليه من أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين في كل شيء بل إنما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو أنها في الممكنات والوجوديات لا تتبع أخس المقدمتين في السلب بل تتبع الكبرى مسألة قوله: واعلم أنه إذا كانت الصغرى واعلم أنه إذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لأن الكبرى يكون كاذبة لأنا إذا قلنا كل - ح - ب - بالضرورة ثم قلنا وكل - ب - فإنه يوصف بأنه - ا - مادام موصوفاً - بب - لا دائماً حكمنا بأن كل ما يوصف - بب - إنما يوصف به وقتاً ما لا دائماً وهذا خلاف الصغرى بل يجب أن يكون الكبرى أعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وحينئذ فإن نتيجتها يكون ضرورية لا يتبع الكبرى وهذا أيضاً استثناء وإنما يكون ضرورية لأن - ج - يدوم بدوام - ب - فيدوم - ا - بالضرورة أقول: المراد أن الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن أن تصدقا معاً مثاله أن مقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير دائماً بل مادام متحركاً وذلك لأن الكبرى تقتضي دوام الأكبر بحسب وصف الأوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام الأوسط أيضاً بحسب ذاته لأن الوصف لو كان دائماً للذات والأكبر كان دائماً للوصف فيلزم أن يكون الأكبر أيضاً دائماً للذات فإن الدائم للدائم لكنه فرض لا دائماً بحسب الذات هذا خلف فظهر أن الكبرى في هذا المثال تقتضي أن كل ما يوصف بأنه متحرك فإن هذا الوصف له يكون لا دائماً والصغرى المشتمل على أن الفلك يوصف بأنه متحرك دائماً تقتضي أن بعض ما يوصف

بأنه متحرك فهذا الوصف له يكون دائماً وهذا مناقض للأول فإذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض فيهما وأما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال: لأن الكبرى قد تكون كاذبة يستقيم أيضاً على وجه وهو أن الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على أنها صادقة ثم أتبعت بكبرى تناقضها علم أنها هي الكاذبة لأن المناقض لما فرض صادقاً يكون لا محالة كاذباً وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب إليه صاحب البصائر وهو أن التعليل ينبغي أن يكون إما بكذب الكبرى وإما باختلاف الأوسط الذي يخرج القياس عن أن يكون قياساً وذلك لأنا إذا جعلنا اللادائم في الكبرى جزءاً من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائماً فهو متغير لم يكن الكبرى كاذبة بل كان الأوسط مختلفاً فليس بشيء وذلك لأن هذا التقدير يخرج اللادائم عن أن يكون جهة والقضية عن أن تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه على التقديرين فإن هذا التأليف ليس بقياس لأنه ليس بمنتج قوله بل يجب أن يكون الكبرى أعم أي إذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب أن يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وتنتج دائمة قال الشيخ وحينئذ فإن نتيجتها تكون ضرورية لأنه لم يعتبر الفرق بين الضرورية والدوام هيهنا فإن اعتبار الفرق يقتضي كون النتيج ضرورية إذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة إذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا أيضاً استثناء وذلك لأن النتيجة تخالف الكبرى في الجهة والشيخ استثنى

موضعين وينبغي أن يلحق بها موضع آخر وهو أن يكون الكبرى وحدها وصفية فإن النتيجة لا تكون وصفية وذلك لأن الوصف إذا اختص بإحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما إذا قلنا كل متحرك متغير مادام متحركاً وكل متغير جسم أو قلنا كل إنسان نائم وكل نائم ساكن مادام نائماً فإن النتيجة فيهما لا تكون وصفية أما إذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم أن مخالفة النتيجة للكبرى وإن كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة إلا أن جميعها يرجع إلى هذه المواضع الثلاثة ومن ضبط هذه الأصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلاً إن ساعده التوفيق والله المستعان
الصفحة : ١٥٤
إشارة إلى الشكل الثاني: اعلم أن الحق في هذا الشكل أنه لا قياس فيه من مطلقتين بالإطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في أنه لا قياس فيه من مطلقتين موجبتين أو سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل إنما الخلاف أولاً في المطلقتين إذا اختلفتا فيه في السلب والإيجاب فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس ونحن نرى فيه غير ذلك ثم في المطلقات أقول: هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لأن الإنسان ولافرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب حمل أحدهما على الآخر والإنسان والناطق يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب أحدهما عن الآخر وذلك لأن الأشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في أن يحمل عليهما أو يسلب عنهما جميعاً شيء آخر فمن شرط الإنتاج أن يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تبائن الطرفين ويفيد حكماً سلبياً والجمهور ظنوا أن هذا الاختلاف هو الاختلاف بالإيجاب والسلب فحكموا بأن الشرط في إنتاج هذا الشكل اختلاف المقدمتين في الكيف والحق أن المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فإذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الإنتاج إلى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لأن حصول الشرط الأول مع جزئية الكبرى لا يقتضي إلا المباينة بين الأصغر وبعض الأكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر أم لا فإذن لا يمكن أن يسلب الأكبر عن الأصغر كما إذا حملنا الأسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات أو عن بعض الناس فإنه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الإنسان عليه وإذا تقررت هذه الأصول فنقول: جمهور المنطقيين ذهبوا إلى أن المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ أن الحق أنه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض أما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق وأما مع الاختلاف فيه فبما بينه مسألة قوله: وذلك لأن الشيء الواحد بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه أو عليهما بالإيجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معاً عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد أو جزئيات شيئين أحدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك
الصفحة : ١٥٥
أن يكون الشيء مسلوباً عن نفسه أو أحد الشيئين مسلوباً عن الآخر وقد يفرض جميع هذا الشيئين - وقد يعرض جميع هذا للشيئين خ ل - المسلوب أحدهما عن الآخر ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم إذن مما ذكر سلب وإيجاب - ولا إيجاب خ ل - فلا يلزم نتيجة الشيء الواحد

كالإنسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالإيجاب والسلب المطلقين فيقال الإنسان ساكن الإنسان ليس بساكن والشيئان للمحمول أحدهما على الآخر كالإنسان والحيوان قد يوجد كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالإيجاب والسلب المطلقين فيقال الإنسان ساكن الحيوان ليس بساكن والإنسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معاً عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد من الناس بساكن أو جزئيات شيئين محمول أحدهما على الآخر لكل واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك أن يكون الإنسان مسلوباً عن نفسه أو الحيوان مسلوباً عن الإنسان فقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب أحدهما عن الآخر كالإنسان والفرس وذلك بأن يقال الإنسان ساكن الفرس ليس بساكن أو على العكس أو يقال كل واحد من أحدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولاً على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وإيجاب نتيجة فإذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين المحمول أحدهما على الآخر بالجزئيين كهذا الإنسان وهذا الناطق وفيه نظر لأن الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل على جزئي آخر إلا في اللفظ مسألة قوله: والذي يحتجون به في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لأن العمدة هناك إما العكس وهما لا ينعكسان في السلب أو الخلف باستعمال النقيض وشرائط النقيض فيهما لا يصح أقول: القائلون بأن الاقتران بالمطلقتين قد ينتج يحتجون في بيان الإنتاج تارة بعكس السالبة والرد إلى الأول وهو مبني على أن سوالب المطلقات تنعكس وتارج بالخلف وهو قولهم في اقتران كل - ج - ب - ولا شيء من - ا - ب - إن لم يصدق لا شيء من - ج - ا – فليصدق

نقيضه وهو بعض - ج - ا - ونضيفه إلى الكبرى ينتج من الأول ليس بعض - ج - ب - وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على أن المطلقات تتناقض وقد بينا أن المطلقات لا ينعكس سوالبها وأنها لا تتناقض في جنسها فإذن قد بطل احتجاجهم مسألة قوله: بل إنما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياساً من مقدمات فيها موجبة وسالبة إذا كان سالبها من شرطها أن تنعكس أو لها نقيض من بابها وقد علمت أي القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك إن كان تأليف من مطلقتين أو من ضروريتين أو من مطلقة عامة ومن ضرورية يقول: القياس في هذا لاشكل إنما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط أن يكون السالبة تنعكس أو يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فإنها تنتج بسيطة ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري في هذه القضايا إنما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم أن هذا قول غير ملخص وذلك لأن الضروري والمطلق إذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فإنهما تنتجان أيضاً مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد مسألة قوله: والحكم في الجهة للسالبة - الكلية خ ل - هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لأنهم يثبتون الإنتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل إلى الأول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الأول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون هيهنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ أن نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون أبداً ضرورية سواء كانت الضرورية فيها موجبة أو سالبة مسألة قوله: والضرب الأول منها هو مثل قولك كل - ج - ب - ولا شيء من - ا - ب - فلا شيء من - ج - ا - لأنا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من - ب - ا

- ونضيف إليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من الشكل الأول ويكون العبرة في الجهة للسالبة للكبرى والثاني منها هو مثل قولك لا شيء من - ج - ب - وكل - ا - ب - فلا شيء من - ج - ا - لأنا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فينتج لا شيء من - ا - ج - ثم نعكس النتيجة ويكون العبرة للسالبة

الصفحة : ١٥٧

أيضاً في الجهة فإن كانت مطلقة فيما ينعكس إليه المطلق من المطلق والثالث منها هو مثل قولك بعض - ج - ب - ولا شيء من - ا - ب فليس بعض - ج - ا - بينة بما عرفت والرابع منها هو مثل قولك ليس بعض - ج - ب - وكل - ا - ب -ينتج ليس بعض - ج - ا - وإلا فكل - ج - ا - وكان كل - ا - ب - وكل - ج - ب - وكان ليس بعض - ج - ب - فيكون لا شيء من - د - ب - وكل - ا - ب - فلا شيء من - د - ا - وبعض - ج - د - فلا كل - ج - ا - ومن هيهنا يعلم أن العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب أن تبين بالعكس لأن الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها ومن الصغرى قياس فإنه لا قياس من جزئيتين أقول اعتبار الشرطين المذكورين أعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي أن يكون الضروب المنتجة أربعة من جميع الستة عشر لا غير لأن الكبرى الموجبة لا تقترن إلا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن إلا بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب الأول بعكس الكبرى ورد الشكل الأول ثم قال والعبرة في الجهة للسالبة يعني بحسب الأغلب فإن الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتجا عكس المطلوب من الأول ثم عكس النتيجة ليحص النتيجة المطلوبة به ثم قال ويكون العبرة للسالبة أيضاً في الجهة لأنها تصير كبرى الأول ثم قال فإن كانت مطلقة فما ينعكس إليه المطلق من المطلق أي إن كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة أيضاً عرفية عامة لأنها تنعكس كنفسها وإن كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس إليها وهي العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين الضرب الأول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لأن السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين ففرغ في بيانه إلى الخلف والافتراض أما الخلف فبأن أضاف نقيض النتيجة إلى الكبرى فأنتجا نقيض الصغرى أو ما يمتنع أن يصدق مع الصغرى إذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا وأما الافتراض فبأن عين البعض من - ج - الذي ليس - ب - وسماه - د - فحصل له قضيتان إحديهما لا شيء من - د - ب - والثانية بعض من - ج - د - والقضية الأولى جهتها تكون جهة صغرى القياس لأنها هي فإن الحال لم يتغير إلا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وإن أفاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول إلى الموضوع

الصفحة : ١٥٨

وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الأولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الأول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لأن هذا التأليف وإن كان يشبه الشكل الأول ليس بتأليف قياسي على الحقيقة فإن الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد وإنما أورد على هيئة قياسية لإزالة اشتباه يعرض الأذهان من جهة تغير الموضوع في القضية الأولى لا لإفادة شيء لم يكن معلوماً يراد أن يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من جميع هذا أن العبرة للسالبة كما كانت

في الشكل الأول للكبرى مسألة قوله: هذا كله وليس في المقدمات ممكن فإن اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فإن ما أوردناه في منع انعقاد القياس من مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع - انعقاد خ - أقول: لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر أن الممكنات لا تنتج بسيطة فأراد أن يبين هيهنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر أن القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي يبين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فإن الحكم فيهما لا يختلف إلا بالاعتبار مسألة قوله: وإن كان من الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشرائط فإن كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجباً أو سالباً رجع بالعكس إلى الشكل الأول أو بالخلف فأنتج وفي بعض النسخ أو بالافتراض فأنتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الأول أقول: وأما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو إما أن يكون المطلقة سالبة أو موجبة والأول لا يخلو إما أن يقع في الكبرى أو في الصغرى فإن كانت الكبرى مطلقة سالبة فإنها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة أو خاصة وإن كانت خاصة فسواء كانت موجبة أو سالبة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة أو وجودية مثاله كل - ج - ب - بأحد الإمكانين ولا شيء

من - ا - ب - بالإطلاق المنعكس العام أو بالوجود وبيانه إما بعكس الكبرى إلى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الأول لا شيء من - ج - ا - بالإمكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب وإما بالخلف بأن يقول إن لم يكن لا شيء من - ج - ا - بالإمكان العام فبعض - ج - ا - بالضرورة ولا شيء من - ا - ب - بالإطلاق المنعكس فليس بعض - ج - ب - بالضرورة وكان كل - ج - ب - بالإمكان هذا خلف وإن كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف بل نقول إن نقيض النتيجة كاذبة لأنها تناقض الكبرى كما مر ذكره وأما الافتراض كما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به إذا كانت الصغرى جزئية والأظهر الخلف لأنه لا ضرورة إلى الافتراض هيهنا فإن الكبرى منعكسة اللهم إلا أن يحمل الافتراض على فرض كون الممكن موجوداً بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم ترد النتيجة إلى الإمكان وأما إن كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام مسألة قوله: معناه وإن لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة إما مطلقة أو ممكنة لم يكن ذلك التأليف قياساً والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم يكن القسمة إلى الإيجاب والسلب فيها معتبرة وإنما قال ذلك لأنا إذا قلنا لا شيء من - ج - ب - بالإمكان وكل - ا - ب - بالإطلاق لم يكن الرد إلى الشكل الأول بالعكس فإن الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية وإذا قلنا شيء من - ج - ب - بالإطلاق وكل - ا - ب - بالإمكان أو كل - ج - ب - بالإطلاق ولا شيء من - ا - ب - بالإمكان انعكست الصغرى في الأول وأنتجت مع الكبرى لا شيء من - ا - ج - بالإمكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الأول والصغرى في الثاني وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الأول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لأن اقتران نقيض النتيجة وهو بعض - ج - ا - بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الأخرى فلذلك حكم الشيخ بأنها لا تكون أقيسة وزعم صاحب البصائر أن اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة

بالكرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه أعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فإن
الصفحة : ١٦٠
عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الأول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبتها إلى ما ادعاه قال ولا ينتج إذا كانت الصغرى عرفية عامة لأنها على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين ومما تبين فساد قوله بعد ما مر أنا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائماً بل مادام كاتباً وكل فرس نائم بالإمكان ولا نقول بعض الكتاب بالإمكان فرس وأما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو أن يكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان إحديهما الحكم فيها في وقت من أوقات كون الشيء - ج - فيكون فيه وجوب أو لا يكون والأخرى في كون ما هو - ج - دائماً مادام موصوفاً بذلك ومعناه كون إحدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والأخرى دائمة بحسبه أي يكون إحديهما مطلقة وصفية والأخرى عرفية عامة أو وجودية وينبغي أن تختلفا في الكيف إن كانت المطلقة محتملة للدوام وأما إن لم تكن محتملة له فسواء اختلفتا فيه أو اتفقتا فإنهما تنتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط أن يكون الكبرى هي العرفية ومثاله أن تقول على تقدير كون الكتاب جالسين ماداموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض أوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده في بعض أوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع أوقات كتابته ينتج أن الجالس قد لا يكون كاتباً في جميع أوقات جلوسه وأما إن قلبنا المقدمتين فلا ينتج أن الكاتب قد لا يكون جالساً في جميع أوقات كتابته وبيان ذلك أن الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفاً آخر وقد يخلو عما يلزم وصفاً آخر فإنه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة أما الذي يستلزمه ما قد يخلو عن الوصف الآخر أو ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزمه الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازمه الأول عنه أو اجتماع منافيه به واعلم أن هذا التفصيل إنما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم أن الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي أن المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين: أحدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما إذا قلنا كل إنسان متحرك بالإمكان ولا شيء من النائم بمتحرك مادام نائماً فإنه ينتج لا شيء من الإنسان بنائم بالإمكان لأن الصغرى تقتضي جواز اتصاف الأصغر بما ينافي الأكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك إذا قلنا لا شيء من الإنسان بساكن بالإمكان
الصفحة : ١٦١
وكل نائم ساكن مادام نائماً لأن الصغرى تقتضي جواز خلو الأصغر عما يلزم الأكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فإن الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم أما إذا وقعت المشروطة بالوصف في الصغرى فإنه لا ينتج لأنا نقول كل كاتب يقظان مادام كاتباً ولا شيء من الإنسان بيقظان بالإمكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم مادام كاتباً وكل إنسان نائم بالإمكان ولا ينتجان سلب الإنسان عن الكاتب وذلك لأن المستلزم يمكن أن يخلو عنه الأكبر أو المنافي لما يمكن أن يجتمع مع الأكبر منها هو وصف الأصغر لا ذاته وتعاند الأوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الآخر أن تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق أي يكون بإزاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضرورياً وبإزاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف إما دائماً أو ضرورياً فإنه قد يمكن

اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين أصلاً والفاضل الشارح قد حقق الأول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فإذا حصل هذان الشرطان فقد أنتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة أو سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد إلى الشكل الأول أو بالخلف أو لم يتيسر بشيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ وأقول: أيضاً إذا كانت الكبرى وجودية عرفية فإنها تنتج مطلقة عامة سالبة مع أي صغرى اتفقت وذلك لأن النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الأول فإذن يصدق معها نقيضها أبداً مثاله إذا لم يكن أن يصدق قولنا بعض - ج - ا - دائماً مع قولنا كل - ا - ب - أو لا شيء من - ا - ب - مادام - ا - لا دائماً فمن الواجب أن يصدق أبداً مع نقيضه وهو قولنا لا شيء من - ج - ا - مطلقاً وهذا مما لم قوله: ويجب أن نقيس على هذا خلط الضرورة بغيره إذا كان على هذه الصور أي إذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فإنه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة أما إذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فإنه ينتج أيضاً ولكن يبين بالخلف دون العكس مسألة قوله: بعد أن تعلم أن في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك أنه إذا كان التأليف من ممكن صرف

وضروري أو من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانت موجبتين معاً أو سالبتين معاً فضلاً عن المختلفتين أما إذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه مما علمت وأما إذا اتفقتا فأنت تعلم أنه إذا كان - ج - بحيث إنما يصدق - ب - على كله بإيجاب غير ضروري وكان - ب - على كل ما هو - ج - غير ضروري أو المفروض من - ج - غير ضروري وكان - ا - بخلافه عندما كان كل ما هو - ا - فإن - ب - ضروري عليه أن طبيعة - ج - أو المفروض منه مباينة لطبيعة - ا - لا يدخل أحديهما في الأخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الإيجابية أو الكيفية السلبية وكذلك البعض من - ج - المخالف - لا - في ذلك إذا كانت الصغرى جزئية خ ويعلم أن النتيجة دائماً يكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه أقول: معناه أن الضروري إذا اختلط بغير الضروري أفاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وأنتج الضروري السالب وإن اتفقت المقدمتان في الكيف فضلاً عن أن يختلفا فيه أما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة وأما على تقدير الاتفاق فلأنك تعلم أنه إذا كان - ج - الأصغر بحيث يصدق - ب - الأوسط على كله بإيجاب غير ضروري أو سلب غير ضروري حتى يكون الحكم - بب - على كل - ج - لا بالضرورة أو على المفروض من - ج - يعني على بعضه لا بالضرورة وكان الأكبر بخلافه أي يكون الحكم بب على كل - ا - بالضرورة فإنما يكون كل - ج - أو بعضه المفروض منه مبايناً للأكبر الذي هو - ا - بالضرورة لا يدخل أحدهما في الآخر ولا يمكن ذلك ذلك حتى يكون لا شيء من - ج - ا - أو ليس بعض - ج - ا - بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الأولان إيجابيين كما في قولنا كل إنسان أو بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة أو سلبيتين كما في قولنا لا شيء من الناس أو ليس بعض الحيوانات ساكناً لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن بالضرورة فإنهما ينتجان لا شيء من الناس أو ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد أن تعلم في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا ما غفل الجمهور عنه إشارة إلى الشكل الثالث مسألة قوله:

الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة أن يكون الصغرى موجبة أو في حكمها كما علمت وفيهما كلي أيهما كان وأنت تعلم أن قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترك في أن نتيجتها إنما تجب جزئية ولا يجب فيها - منها خ ل - كلي فإنك إذا قلت كل إنسان حيوان وكل إنسان ناطق لم يلزم أن يكون كل حيوان ناطق ولزم أن يكون بعضه ناطقاً بأن ينعكس الصغرى أقول: لهذا الشكل أيضاً في الإنتاج شرطان أحدهما كون الصغرى موجبة أو في حكم الموجبة أي تكون سالبة يلزمها موجبة كما مر في الشكل الأول وذلك لأن الأصغر إذا كان ملاقياً للأوسط بالإيجاب كان حكم القدر الذي لاقى الوسط منه حكم الأوسط في ملاقاة الأكبر ومباينته وأما إذا كان مبايناً للأوسط بالسلب كالفرس مثلاً للإنسان فلا نعلم أن الأكبر المحمول على الأوسط هل يلاقيه كالحيوان أو يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والحجر أخرى والشرط الثاني أن يكون إحدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الأوسط ويتعدى الحكم بالأكبر إلى الأصغر فإنهما إن كانت جزئيتين فقد احتمل أن يختلف المحكوم عليه من الأوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان إنسان أو بعضه فرس أو لا يختلف كقولنا بعضه إنسان وبعضه ماش وهذان الشرطان لا يجتمعان إلا في ست قرائن من الستة عشر الممكنة وذلك لأن الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحد من المحصورات الأربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فيكون جميعها ستة ولا ينتج إلا جزئية وذلك لأن الأصغر المحمول على الأوسط يحتمل أن يكون أعم منه كالحيوان على الإنسان وحينئذ لا يكون ملاقاة الأكبر كالناطق ولا مباينته كالفرس إلا للقدر الذي كان ملاقياً منه للأوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ: ولزم أن يكون بعضه ناطقاً بأن يعكس الصغرى لأنه يصير حينئذ بالارتداد إلى الشكل الأول كاملاً بيناً مسألة قوله: فاجعل هذا معياراً لك في المركبات من الكليتين وأما إذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لأنها إذا عكست صارت جزئية فإذا قرنت به الأخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب أن يعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت أي اجعل عكس الصغرى معياراً للرد إلى الشكل الأول فإن هذا الشكل إنما يخالف الأول بوضع الحدود في الصغرى كما أن الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى

كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الأول ولو أن الشيخ قال فاجعل هذا معياراً فيما كانت كبراه كلية لكان أصوب من قوله في المركبات من كليتين وأما إذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لأنها تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي أن يعكس الكبرى ويجعلها صغرى حتى يرتد إلى الأول ثم يعكس النتيجة مثاله كل - ب - ج - وبعض - ب - ا - فبعض - ج - ا - لأن الكبرى تنعكس إلى بعض - ا - ب - وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الأول بعض - ا - ج - وينعكس إلى بعض - ج - ا - مسألة قوله: واعلم أن العبرة في الجهة المنحفظة وهي التي يتعين في الشكل الأول فيها على قياس ما أوردناه إنما هي للكبرى أما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر وأما فيما يتبين بعكس الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بأن يفرض بعض - ب - الذي هو - ا - حتى يكون - د - فيكون كل - د - ا - فنقول حينئذ كل - د - ب - وكل - ب - ج - فكل - د - ج - ويقترن إليه وكل - د - ا - فينتج بعض - ج - ا - والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل - د - ا - الذي هو جهة بعض - ب - ا - أقول: جهات المقدمات قد تبقى في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في

الشكل الأول فإنها إنما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة عامة فإنها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة أيضاً عامة بل بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية أيضاً في ذلك الشكل فإنما توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لأن الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المنحفظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه أن الاعتبار في الجهة المنحفظة وهي الجهات التي تتعين في الشكل الأول أن تكون تابعة لكبراه فإنه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما أوردناه هناك إنما يكون الكبرى أما فيما تبين بعكس صغراه فظاهر وأما فيما تبين نفس الإنتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة لأنه إنما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فبين ذلك بالافتراض أي بين أن النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج إلا في ضرب واحد هو قولنا كل - ب - ج - وبعض - ب - ا - وذلك بأن نعيم البعض من - ب – الذي

الصفحة : ١٦٥

هو - ا - بالفرض ونسميه - د - فيحصل منه قضيتان إحديهما كل - د ب - والثانية كل - د - ا - والأولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة إلا أنها صارت كلية ثم نضيف الأولى إلى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الأول كل - د - ج - ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة إلى القضية الثانية ليحصل الضرب الأول من هذا الشكل وتنتج تابعة مسألة قوله: والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فإنهم يحسبون أن الصغرى يصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم ينعكس - فتكون خ - الجهة بعد العكس جهة الأصل وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات وأنت قد علمت خطأهم أقول: الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للأشرف منهما وذلك بعكس الأخس والرد الى الشكل الأول ثم إن وقع الاحتياج إلى عكس النتيجة عكسوها فكانوا يرون أن العكس يحفظ الجهة وإن كانت إحدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لأن السالبة لا تكون في الأول إلا الكبرى وإن كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي يتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لأن الجزئية لا تصير كبرى الأول وذلك لاعتقادهم أن الجهة في الشكل الأول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بأن هذا البيان يحتاج إلى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه مسألة قوله: وقد بقي ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث يكون الكبرى جزئية سالبة فإنها لا ينعكس وصغراها ينعكس جزئية فلا يقترن منها - منهما خ ل - قياس بل إنما تبين بطريق الخلف أو بطريق الافتراض أما طريق الخلف فبأن تقول إنه إن لم يكن ليس بعض - ج - ا - فكل - ج - ا - وكان كل - ب - ج - فكل - ب - ا - وكان ليس كل - ب - ا - هذا خلف وأما طريق الافتراض فبأن تقول ليكن البعض الذي هو - ب - وليس - ا - هو - د - فيكون لا شيء من - د - ا - ثم تمم أنت من نفسك واعتبر في الجهات ما يوجبه الكبرى أيضاً فقد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن أن يبين بذلك لأن الصغرى تنعكس

الصفحة : ١٦٦

جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس فينبغي أن يبين بالخلف أو الافتراض أما الخلف فكما ذكره وقد يمكن أن يتبين به سائر الضروب أيضاً وهو باقتران الصغرى بنقيض النتيجة أبداً لينتج ما يضاد أو يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه وأحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة

الكبرى كما مر مسألة قوله: فيكون قرائنه إذن ستة ا من كليتين موجبتين ب من موجبتين والصغرى جزئية ج من موجبتين والكبرى جزئية د من كليتين والكبرى سالبة ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة أقول: لما فرغ من بيان أحكام هذا الشكل عد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقديم الإيجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية أيضاً على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الأشهر واعلم أن هذا الشكل لا يخالف الشكل الأول إلا في حكمين أحدهما أن الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية هيهنا فإنا نقول كل كاتب بالضرورة إنسان وكل كاتب يقظان لا دائماً بل مادام كاتباً والثاني أن العرفيتين لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما نقول كل كاتب يقظان ومباشر القلم مادام كاتباً ولا نقول بعض اليقظان يباشر القلم مادام يقظاناً بل في بعض أوقات يقظته وقد أتينا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من أحكام المختلطات في الأشكال الثلاثة وأضفنا إليه ما أمكن أن يضاف إليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لأنه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاماً أبسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه مشايعة كلام آخر

الصفحة : ١٦٧

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس إشارة إلى اقترانات الشرطيات إننا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريباً من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره أقول: تمائز الاقترانيات إما أن تكون مؤلفة من المتصلات أو من المنفصلات أو منهما معاً أو من المتصلات والحمليات أو من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على إيراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من المتصلات والمنفصلات لأن جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك: المتصلات كما قلنا إما لزومية وإما اتفاقية واللزومية إما في نفس الأمر وبحسب الطبع وإما بحسب اللفظ والوضع والأول كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا إن كان الإثنان فرداً فهو عدد فإن هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها إنما يكون بحسب الاختلاف في الكم والكيف كما في الحمليات وبحسب اعتبار أحوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق تتناقض إذا تخالفت فيهما وذلك لأن الكلية الموجبة منها تفيد الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة أو عدمها في وقت من الأوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية الإيجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع المصاحبتين الدائم واللادائم وهي مناقضة للإيجابية الكلية وأما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وإمكان الطرفين لأن اللزوم هيهنا يشبه الضرورة في الحمليات والاحتمال يشبه الإمكان الأعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية وأما الاتفاقية المحضة فيناقضها ما يكون حينئذ إما اللزومية الموافقة أو الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة الاتفاق ويسمى بالسالبة الاتفاقية وأما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس للضروريات لأنه لو جاز استلزام تاليه لمقدمة في حال يمتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال

وانهدام حكم الأصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس إذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك
الصفحة : ١٦٨
لأنا نقول ليس البتة إذا كان البياض مفرقاً للبصر فالأضداد مجتمعة ولا يمكن أن يقال ليس البتة إذا كانت الأضداد مجتمعة فالبياض كذا لأن وضع المقدم يمتنع وينعكس إذا لم يشترط ذلك فيه ويقاس الاستصحابية عليها وأما الموجبات فجميعها ينعكس جزئية استصحابية وإلا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور فيكون العكس إما مضاداً أو مناقضاً للأصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لأنا نقول قد لا يكون إذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن أن يقال قد لا يمكن أن يكون إذا كان زيد كاتباً فهو يحرك يده وأما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف والكم وارتفاع العناد في نقايضها أي عناد كان ولا مدخل للعكس فيها لأن أجزاءها ربما تكون أكثر من اثنين ولأنها لا تتمائز بالطبع فهذا ما أردنا تقديمه وهو بيان ما أشار إليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك أن تجري أمر المتصل والمنفصل في الحصر والإهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع إلى الشرح ونقول: إن المتصلات قد يتألف منها أشكال ثلثة كأشكال الحمليات ويشترك في تالي أو مقدم ويفترق في تال أو مقدم كما كانت في الحمليات يشترك في موضوع أو محمول ويفترق في موضوع أو محمول والأحكام تلك الأحكام مثال الشكل الأول كلما كان - ا - ب - فج - د - وكلما كان - ج - د - فه - ز - ينتج كلما كان - ا - ب - فه ز - ومثال الشكل الثاني كلما كان - ا - ب - فج - د وليس البتة إذا كان - ه - ز - فج - د - ينتج فليس البتة إذا كان - ا - ب - فه - ز - وبين إما بالعكس أو بالخلف على ما تقدم وبين الضرب الأخير منه بالافتراض وهو أن يعين الحال الذي يكون فيها - ا - ب - وليس - ج - د - وليكن هو عندما يكون - ح - ط - فيحصل منه قضيتان إحديهما ليس البتة إذا كان - ح - ط - فج - د - والثانية قد يكون إذا كان - ا - ب - فح - ط - ويؤلف القياسات المذكورات منهما على حساب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان - ج - د - فا - ب - وكلما كان - ج - د - فه - ز - فقد يكون إذا كان - ا - ب - فه - ز - والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات قلما يقع في التأليف لأنها لا تفيد في الأكثر بالاقتران علماً مكتسباً واللزوميات اللفظية لا تستعمل إلا في الإلزامات الجدلية أو الخلف كما يقال على من زعم أن الإثنين فرد كلما كان الإثنان فرداً فهو عدد وكلما كان الإثنان عدداً فهو زوج وكلما كان الإثنان فرداً فهو زوج فإنها لا
الصفحة : ١٦٩
تفيد سوى الإلزام أو النقض واعترض على القول بإنتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في المثال وأجيب عنه بأن اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات قوله: وقد يقع الشركة بين حملية ومنفصلة مثل قولك الإثنان عدد وكل عدد إما زوج وإما فرد واستخراج الأحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك في هذا المعنى وليكن - ا - إما أن يكون - ب - وإما أن يكون - ج - وإما أن يكون - د - وكل - ب - و - ج - و - د - فهو - ه - فكل - ا - هو - ه - واستخراج الأحكام في هذا أيضاً مما سلف سهل هذا التأليف إن لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع أجزاء المنفصلة فلا يكون قريباً من الطبع وإذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والأول إن كان على هيئة الشكل الأول فينبغي أن يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع أو سالبة كلية الأجزاء ويكون المنتج أربعة ضروب مثال الأول كل - ا - ب -

ودائماً كل - ب - إما - ج - وإما - د - ينتج منفصلة كلية موجبة الأجزاء وهي دائماً كل - ا - إما - ج - وإما - د - ومثال الثاني - ا - ب - ولا شيء من - ب - إما - ج - وإما - د - ينتج منفصلة كلية سالبة الأجزاء كليتها وعليه يقاس الضربان الباقيان وإن كان على هيئة الشكل الثاني فينبغي أن يكون المنفصلة كلية موجبة أجزائها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة موجبة سالبة الأجزاء كقولنا في الضرب الأول كل - ج - ب - ودائماً إما لا شيء من - ا - ب - وإما لا شيء من - د - ب - فدائماً إما لا شيء من - ج - ا - وإما لا شيء من - د - والضرب الثاني لا شيء من - ج - ب - ودائماً إما كل - ا - ب - وإما كل - د - ب - فدائماً إما لا شيء من - ج - ا - وإما لا شيء من - ج - د - وعلى هذا القياس وإما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما كقولنا كل - ا - ب - ودائماً كل - ا - إما - ج - وإما - د - فينتج بعض - ب - إما - ج - وإما - د - وأما إذا كانت الحملية كبرى ينبغي أن يكون عددها عدد أجزاء الانفصال وحينئذ إما أن تكون مشتركة في المحمول أو لا تكون فإن كانت وكانت أجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين الأولين حملية ويكون

التأليف في قوة التأليف من الحمليات وينعقد على هيئة الأشكال الثلاثة مثال الضرب الأول من الشكل الأول كل - ا - إما - ب - وإما - ج - وكل - ب - وكل - ج - د - فكل - ا - د - ومثال الضرب الثاني كل - ا - إما - ب - وإما - ج - ولا شيء من - ب - ولا من - ج - د - فلا شيء من - ا - د - وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الأول من الشكل الثاني كل - ا - إما - ب - وإما - ج - ولا شيء من - د - ب - و - ج - فلا شيء من - ا - د - والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك وأما إن لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد تنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائماً كل - ا - إما - ب - وإما - ج - وكل - ب - د - وكل - ج - ه - فدائماً - ا - إما - د - وإما - ه - وبيان هذا المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاماً أبسط قوله: وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع أن يكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة على أحد أنحاء شركة الحمليات فيكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التأليف من المثال الذي كان مقترناً بالحملية مثاله أنه إن كان - ا - ب - فكل - ج - د - وكل - د - ه - يلزم منه أنه إن كان - ا - ب - فكل - ج - ه - وعليك أن تعد سائر الأقسام مما علمته الحملية في هذه الاقترانات إما أن تقع صغرى أو كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة إما في مقدمتها أو تاليها فهذه اقترانات أربعة اثنان منها قريبان من الطبع الأول ما أورده الشيخ وهو أن يكون الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وتنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفرداً بالحملية مثال الضرب الأول من الشكل الأول إن كان - ا - ب - فكل - ج - د - وكل - د - ه - فإن كان - ا - ب - فكل - ج - ه - ومثال الضرب الأول من الشكل الثاني إن كان - ا - ب - فكل - ج - د - ولا شيء من - ه - د - فإن كان - ا - ب - فلا شيء من - ج - ه - وعلى هذا القياس وإنما أورد الشيخ هذا الاقتران لأن قياس الخلف ينحل إليه ما سيأتي والاقتران الثاني أن يكون الحملية صغرى والاشتراك أيضاً في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل - ج - ب - وإن كان - ه - ز - فكل - ب -ا - ينتج إن كان - ه - ز - فكل - ج - ا – وباقي

الاقترانات بعيد عن الطبع مسألة قوله: وقد يقع مثل هذا التأليف بين متصلتين تشارك إحديهما تالي الأخرى إذا كان ذلك التالي متصلاً أيضاً ويكون قياسه هذا

القياس وأما تتميم القول في الاقترانيات الشرطية فلا يليق التأليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات أما الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا فقد يتقارن بحسب التأليف وهذا النوع الذي أشار إليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين أولاهما هي الصغرى مؤلفة من قضيتين إحديهما وهي التالي متصلة والقضية الأخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله إن كان - ا - ب - فكلما كان - ج - د - فه - ز - وكلما كان ه - ز - فج - ط - وإن كان - ا - ب - فكلما كان - ج - د - فج - ط - وهذا الاقتران أيضاً يقع على أربعة أنواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وإنما أورد الشيخ هذا الصنف لأن الخلف في المتصلات الذي يبين به الاقترانات المتصلة إنما تنحل إليه إشارة إلى قياس المساواة إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء يسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم - ج - مساو - لب - و - ب - مساو - لا - فج - مساو - لا - فقد أسقط عنه مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الأوسط إلى وقوع الشركة في بعضه هذا قياس له أشباه كثيره كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الإنسان من النطفة والنطفة من العناصر فالإنسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء في الشيء والشيء على الشيء على الشيء وما يجري مجراها وهي عسر الانحلال إلى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة هذا قياس له أشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما وكقولنا الإنسان من النطفة والنطفة من العناصر فالإنسان من العناصر وكذلك الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجريهما وهو عسر الانحلال إلى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لأن الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعاً في الكبرى فالأوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه إلى وقوع الشركة في بعض الأوسط ولذلك استحق لأن يسمى باسم ويجعل

الصفحة : ١٧٢

تحليله قانوناً يرجع إليه في أمثاله وهو يمكن أن يعد في القياسات المفردة ويمكن أن يعد في المركبة وبيانه أن قولنا - ا - مساو - لب - قضية موضوعها - ا - ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولاً على - ب - في القضية الأخرى أمكن أن يقام مقامه كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لج بدلاً عن قولنا مساو لب وفي حكمه فإن جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين كان قولنا - ا - مساو لب وقولنا - ا - مساو لج في القوة قضية واحدة ونضيف إلى الثانية التي هي في قوة الأولى قولنا مساوي المساوي لج مساو لج فينتج أن - ا - مساو لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً وأما إن جعلناهما اسمين متبائنين أحدهما محمول على الآخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمتألف من قولنا - ا - مساو لب والمساوي لب مساو لمساو لج لأن - ب - مساو لج ينتج - فا - مساو لمساو لج ثم نضيف إليها الكبرى المذكورة وهي قولنا مساوي المساوي لج مساو لج ينتج - فا - مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركباً من القياسين فإذن كان قولنا - ا - مساو لب على التقدير الأول في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الأول بعينها وقولنا و - ب - مساو لج ليس بجزء القياس بل هو بيان حكم ما للب الذي هو جزء من أحد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة وإنما أورده الشيخ قبل الأقيسة الاستثنائية ليعلم أنه غير متعلق بها بسيطة كانت أو مركبة فإنه إما مفرد اقتراني أو مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه من

توابع القياس إشارة إلى القياسات الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ما يكون أحد طرفي النتيجة مذكوراً فيها ولم يجز أن يكون مقدمة بعينها ولا محالة يكون جزءاً من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية فيكون إحدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الأخرى مشتملة على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة أو رفعه مجرداً عن الشرط فيكون هي الجزء الآخر وهي قضية أخرى مقرونة بأداة الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءاً من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الأوسط المتكرر في الاقترانيات لأن الباقي بعد حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء مسألة قوله: القياسات الاستثنائية

القياسات الاستثنائية إما أن يوضع فيها تصلة ويستثنى إما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل أن تقول إنه إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية أو نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل أن تقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك أقول: المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لأن وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا تنتج غير ذلك أي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك لأن التالي يحتمل أن يكون أعم من المقدم فلا يلزم من وضعه أو رفع ما هو أخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة إن كان زيد يكتب فيده ساكن ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئاً وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر بالموجبة لأن السالبة ترجع في الحقيقة إلى الموجبة مسألة قوله: أو يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل أن هذا العدد إما تام وإما ناقص وإما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقي أو يستثني نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحداً كان أو كثيراً مثل أنه ليس بتام فهو إما زائد أو ناقص حتى يستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد أو يوضع فيها منفصلة غير حقيقية فإما أن يكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج إلا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم إما أن يكون هذا في الماء وإما أن لا يغرق لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم إما أن لا يكون هذا حيواناً وإما أن لا يكون نباتاً لكنه حيوان فليس بنبات أو لكنه نبات فليس بحيوان وإما أن يكون منفصلة من الجنس الذي الفرض فيه منع الجمع فقط ويجوز أن يرتفع الأجزاء معاً وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال أو العناد فحينئذ إنما ينتج فيها استثناء العين فيكون النتيجة نقيض الباقي أقول: المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين تكون حملية ونتيجة ذات الأجزاء الكثيرة إذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من أعيان الباقية من الأجزاء وإذا

حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي إما أن تكون منفصلة من نقائض الباقية أو حمليات بعددها يشتمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية إن كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وإن كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مرّ وهذه

القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج أصلاً لاحتمال اشتمالها على أجزاء غير متناسبة إشارة إلى قياس الخلف قياس الخلف قياس مركب من قياسين أحدهما اقتراني والآخر استثنائي مثاله قولنا إن لم يكن قولنا ليس كل - ج - ب - صادقاً فقولنا كل - ج - ب - صادق وكل - ب - د - على أنها مقدمة صادقة بيّنة لا شك فيها أو تبينت بقياس فينتج منه إن لم يكن قولنا ليس كل - ج - ب - صادقاً فكل - ج - د - ثم تأخذ هذه النتيجة وتستثنى نقيض المحال وهو تاليها فنقول لكن ليس كل - ج - د - فينتج نقيض المقدم وهو أنه ليس قولنا كل - ج - ب - أقول: المعلم الأول أورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الأول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الإطلاق وظن الشيخ أن الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل إلى لغتنا احتمالٌ مجرّد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الأول ولما أراد المتأخرون تحليل هذا القياس ورده إلى الأقيسة المذكورة عسر ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف وما استقر عليه رأي الشيخ أنه مركب من قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي من متصلة أما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في مقدم تاليها ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على أنه حق والحملية هي مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهي مناقضة لحكم يتفق عليه وأما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الأول ويستثنى فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمتها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقاً وظاهر أنه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين إحديهما ما جعلت كبرى الاقتراني والثانية هو الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتألف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين وألفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس

الصفحة : ١٧٥

كل - ج - ب - ونقيضه كل - ج - ب - والمقدمة الأولى كل - ب - د - والثانية أعني الحكم المتفق عليه ليس كل - ج - د - وقوله في النتيجة الأخيرة وليس قولنا ليس كل - ج - ب - صادقاً بل هو صادق أي ليس لم يكن قولنا ليس كل - ج - ب - الذي وضعناه أولاً صادقاً بل قولنا ليس كل - ج - ب - الذي ادّعيناه صادقاً صادق وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه إلا أن رأي بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك أما أولاً فلأن المعلم الأول عدّ هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي كونه مركباً من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعدّ فيها ما ليس منها وثانياً أن الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة في الكتاب فكيف ذكر المركب من غير ذكر أجزائه ثم إن الشيخ أفضل الدين محمد ابن حسن المرقى المعروف بالقاشي - رحمه الله - ذهب إلى أن هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها إلى حملية مسلمة مثلاً المطلوب هو ليس كل - ج - ب - والحملية المسلمة هي كل - ب - د - ومقدم المتصلة هو كل - ج - ب - فنقول لما كان كل - ب - د - فإن كان كل - ج - ب - فكل - ج - د - وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجاً لهذا التالي ثم يستثنى نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل - ج - د - فينتج فليس كل - ج - ب - فهذا وجه تحليله والحاصل أن الخلف هو إثبات المطلوب بإبطال لازم نقيضه المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لإثباته وربما لا يحتاج فيه إلى تأليف قياس لبيان التالي مثلاً إذا كان المطلوب لا شيء من - ج - ب - بالإطلاق العام

وكانت المقدمة المسلمة هي كل - ب - ا - لا دائماً بل مادام - ب - بالإطلاق العام وكانت المقدمة المسلمة هي كل - ب - ا - لا دائماً بل مادام - ب - فقلنا لو لم يكن المطلوب حقاً لكان نقيضه بعض - ج - دائماً لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهي ليست بحقة فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الرديء والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير أشبه مما يقال إنه سمي به لأنه يأتي المطلوب من خلفه أي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في مواضع أخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه إلى إثبات المطلوب الأول بوجهه ويتألف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات أو ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعاً أولاً والخلف لا يتوجه إلى إثبات المطلوب أولاً بل إلى إبطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلّمت أنتجت ويكون

المطلوب فيها موضوعاً أولاً ومنه ينتقل إلى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لأنه أيضاً ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس بإحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى ويفارقه الخلف بأنه لا يشترط فيه أن يكون بعقب قياس ولا أن ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن أن يبتدأ به ويكفي فيه إنتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه إلا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد أيضاً والعكس لا يقع في العلوم إلا عند ردّ الخلف إلى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب لأنه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعيّنه وربما يتفق في هذا الموضع أن يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن أنه هو ويبنى الخلف عليه فإن تم دل على أن ذل كالشيء الذي وضع صادق ولم يدل على أنه هو المطلوب نفسه أو شيء من لوازمه المنعكسة أو غير المنعكسة كما مر في إثبات جهات العكس ونتايج القياسات المختلطة وهذا هو منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحاً لإثبات ما هو أعم من المطلوب إذا كان المطلوب حقاً وذلك مما لا يقدح فيه إذا عرف الحال مسألة قوله: وأما أن القياس المستقيم وأما أن القياس المستقيم الحملي كيف يرجع إلى الخلف والخلف كيف يرجع إليه فهو بحث آخر ملاحظ الحال مما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج إليه الآن ومداره على أخذ نقيض النتيجة المحالة وتقريبه مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على أما رد المستقيم الحملي إلى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البيّنة من الشكلين الآخرين ويكون بإضافة نقيض النتيجة المطلوب إثباتها إلى إحدى المقدمتين ولكن هي المشتملة على هيئة أحد الشكلين الأخيرين لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى ولتكن هي المتفقة عليها فيكون النتيجة محالة وبيّن أن ذلك الإنتاج ليس للمقدمة المسلمة الحقة ولا للتأليف المنتج بالذات فهو إذن من وضع نقيض النتيجة فوضعه باطل فالنتيجة حقة وأما رد الخلف إلى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو أن يضاف نقيض النتيجة المحالة إلى المقدمة الصادقة أعني القضية المتفق عليها أي القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة أحد الأشكال مثال النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل - ج - د - وقد حصلت من إضافة نقيض المطلوب وهو كل - ج - ب - إلى القضية المسلمة وهي كل - ب - د - على هيئة الضرب الأول من الشكل

الأول ونقيض المحالة ليس كل - ج - د - فإذا أضيف إلى المقدمة المسلمة الصادقة الأولى وهي كل - ب - د - أنتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل - ج - ب - وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المخالفة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف إلى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي المذكور في أول القياسين اللذين حللنا الخلف إليهما وبين الحملية المسلمة قوله: ولسنا نحتاج إليه الآن أي لسنا نحتاج في معرفة الخلف إلى معرفة كيفية ارتداد المستقيم إليه وارتداده إلى المستقيم واعلم أن المطلوب إذا كان موجباً كلياً فالخلف لا ينعد إلا على هيئة قياس يكون إحدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالثة وإذا كان سالباً كلياً فلا ينعقد إلا على هيئة قياس يكون إحدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الأول ورابعه وثالث الثاني وثلاثة ضروب من الثالث وعليه فقس إذا كان المطلوب جزئياً وأما رد الخلف إلى المستقيم فإن كان الخلف على هيئة الشكل الأول ووقع نقيض المطلوب في صغرى الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني وإلا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة أيضاً صغرى كانت أو كبرى وإن كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الأول وإلا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة أبداً في الصغرى وإن كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني وإلا فعلى هيئة الشكل الأول ويقع نقيض النتيجة المحالة أبداً في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع وفيه بيان قليل للعلوم البرهانية القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها فإن كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها أو ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريريات كانت واجبة أو ممكنة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو كانت ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة أو كاذبة وبالجملة مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف ليستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك ويروّجه الوزن ولا يلتفت إلى ما يقال من أن البرهانية واجبة والجدلية ممكنة أكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا أشار إليه صاحب المنطق وأما السوفسطائية فإنها هي التي يستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجرّبة على سبيل التغليط فإن كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائياً وإن كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغباً ممارياً والمشاغب بإزاء الجدلي والسوفسطائي بإزاء الحكيم أقول: لما فرغ عن بيان الأحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان أحوالها المادية وهي تنقسم بحسبها إلى خمسة أصناف وذلك لأنها إما أن تفيد تصديقاً وإما تأثيراً غيره أعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقاً فيفيد إما تصديقاً جازماً أو غير جازم والجازم إما أن يعتبر فيه كونه حقاً أو لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون حقاً أو لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقاً أو غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل إن كان ذلك وإلا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر أما

القياسات البرهانية فهي القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضرورياً سواء كانت في أنفسها ضرورية أو ممكنة فإن كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في أنفسها فإن كانت ضرورية في أنفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الأمرين جميعاً وإن كانت ممكنة في أنفسها كانت نتائجها ممكنة في أنفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية
الصفحة : ١٧٩
يقينية مادة وصورة وغايتها أن ينتج اليقينيات وأما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي إما مجيب يحفظ رأياً ما ويسمي ذلك الرأي وضعاً وغاية سعيه أن لا يُلزم وإما سائل معترض يهدم وضعاً ما وغاية سعيه أن يلزم فالمجيب يؤلف أقيسة إن قاس من المشهورات المطلقة أو المحدودة حقاً كان أو غير حق فالسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهوراً كان أو غير مشهور وكما أن مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها أيضاً ما ينتج بحسب التسليم والتسلّم قياساً كان أو استقراء ولما كان غاية الجدل هي الإلزام ورفعه لا اليقين جاز وقوع الأصناف الثلاثة من القضايا أعني الواجب والممكن والممتنع في موادها وأما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادئ الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت أو باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما أن موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها أيضاً ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياساً أو استقراء أو تمثيلاً ومن القياس منتجاً كان أو عقيماً كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط أن يظن أنها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الإقناع وأما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان مصدقاً بها أو لم يكن وسواء كانت صادقة في نفس الأمر أو لم يكن وهي التي لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة أو غيرها حتى أن مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التأثر والوزن أيضاً يفيدها رواجاً لأنه أيضاً محاكاة وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه إلا الوزن والقافية وهذه هي الأقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة وأما المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك لأنها إنما تكون بحسب المشابهة والتروّج ولولا قصو التمييز لما ثبت للمغالطة صناعة ولذلك أخّرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات أخر إلى هذه الأقسام يعتبرون فيه إما الوجوب والإمكان وإما الصدق والكذب أما الأول فهو أن يقال البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الأكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها إلى أحد الطرفين ولا يكون وقوع أحدهما فيه على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الأقلية التي يدّعي أنها أكثرية أو واجبة وأما الثاني فأن يقال البرهان يتألف من
الصفحة : ١٨٠
الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ على إيراد الأول لأن الذاهبين إليه كانوا أكثر عدداً وأقرب إلى التحصيل وردّ عليهم بأن القول بذلك باطل فإن استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج أمثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الأول الذي تخبّطوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي

المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها أعني الوهميات وصورها أيضاً كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهات بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لأنها إن أوقعت ظناً أو تخييلاً فهي من جملتها وإلا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد أما البرهان فبالذات كمعرفة الأغذية المحتاج إليها وأما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المحترزة عنها وكانت منافع الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية إشارة إلى القياسات والمطالب البرهانية كما أن المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن إمكان الحكم وقد يكون عن وجود غير ضروري مطلق كما قد يتعرف من حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس يخصه مقدمات ونتيجة فالمبرهن ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطاً أو صريحاً ذهب الجمهور إلى أن مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون إلا ضرورية كما سنذكره وذهب بعضهم إلى أن الممكنات الأكثرية أيضاً قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج أولاً ثم استدل بذلك على حال المقدمات أما الأول فهو أن المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام إلى غير النهاية للجسم فقد تكون أيضاً غير ضرورية إما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين أو وجودية كالخسوف للقمر واعلم أن الممكنة تكون ضرورية أيضاً إذا كان المطلوب هو إمكان الحكم نفسه وحينئذ يكون الإمكان محمولاً لا جهة وتكون وجودية إذا كان المطلوب هو وجود الحكم أو عدمه والوجودية تكون إما أكثرية كوجود اللحية

الصفحة : ١٨١

للرجل أو متساوية كالأذكار للحيوان أو أقلية كوجود الإصبع الزائدة للإنسان وأقلية الوجود أكثرية العدم فهما داخلان في الأكثري الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار إما أكثرياً أو متساوياً والمتساوي المطلق والأقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذّر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية إما ضرورية وإما وجودية أكثرية وهذا بحسب الأغلب ولهذا ذهب من ذهب إلى أن المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية وأما التحقيق فيقتضي أن الممكن إذا كان الإمكان فيه جهة والأقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون أيضاً مطالب للمبرهن خارجة عنهما فالمطالب العلمية بحسب التحقيق إذن إما ضرورية وإما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالاً لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ويمثّل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فإن المطلوب لا يكون إمكان وجودهما للكواكب بل نفس وجودهما وهي لا تدوم مادامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم إنه انتقل من بيان حال المطالب إلى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو أن كل جنس من المطالب تخصه مقدمات مناسبة وتفيده يقيناً فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون إما جميعها غير ضرورية أو بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فإن قيل: ألستم حكمتم بأن الصغرى المطلقة ألستم حكمتم بأن الصغرى المطلقة أو الممكنة الكبرى الضرورية كما في قولنا كل إنسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز أن يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا: إنّا

حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس وأما هيهنا فلما كانت المادة أيضاً معتبرة فنقول بحسب ذلك: إن البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لأن وجود الضحك للإنسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقاً فقط كان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذباً فلا يكون هذا الاقتران منتجاً لهذه النتيجة وأيضاً الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فإن الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقيناً إلا إذا أسنده إلى علته الموجبة إياه المقارنة لكل واحد من الأشخاص وهي كونه ناطقاً ويلزم من ذلك أنه إنما يحكم بكونه ضاحكاً بعد الحكم بكونه ناطقاً فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم إن فرضنا أن لكونه ضاحكاً علة أخرى غير كونه ناطقاً فكان الحكم في الصغرى على كل

الصفحة : ١٨٢

إنسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكاً في بعض الأوقات فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فإذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان أما الضرورية في إنتاج غير الضرورية فلا يضر لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين كما مرّ فظهر من جميع ذلك أن القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات بأصنافها وبعد ذلك فأراد أن يستعمل بالرد على المخالفين فيه فقال فلا تلتفت إلى من يقول إنه لا يستعمل المبرهن إلا الضروريات والممكنات الأكثرية دون غيرها بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وإنما قال ذلك من قال من محصّلي الأولين على وجه غفل عنه المتأخرون وهو أنهم قالوا إن المطلق الضروري قد يستنتج في البرهان من الضروريات - لا يستنتج في البرهان إلا من الضروريات خ ل - وفي غير البرهان يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير هذا وأراد أن صدق مقدمات البرهان في ضرورتها أو إمكانها أو إطلاقها صدق ضروري أقول: ذكر المعلم الأول أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقيني وفسّر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول وفهم أكثر من تأخر من ذلك أن المبرهن لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فأتى بهم القسمة المذكورة إلى القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية فذكر الشيخ أن ذلك غير صحيح لأن المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضرورياً كان أو غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به إلا أنه إنما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم إن الشيخ أول كلام المحصلين الأولين يعني المعلم الأول على وجه يطابق الحق فقال: إنه يحتمل أحد معنيين أحدهما أن يحمل الضروري على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتايجها وإنما خص الضروريات منها بالذكر لأن المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من أصحاب الصناعات الأخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني أن يحمل الضرورة على التي يتعلق بصدق جميع المقدمات والنتايج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة للحكم مسألة قوله:

الصفحة : ١٨٣

وإذا قيل في كتاب البرهان الضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية مادام الموضوع موصوفاً بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الأولين اللذين فسّر عليهما الذاتية في المقدمات أقول: قد ذكر أن شرايط

مقدمات البرهان خمسة: أولها أن يكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللاً لها وثانيها أن تكون أقدم منها عند العقل أي يكون أعرف منها ليكون عللاً للتصديق بها وثالثها أن تكون مناسبة لنتائجها وذلك بأن يكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في النهج الأول أعني الذاتي المقوّم والعرض الذاتي فإن الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها أن تكون ضرورية إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف أي تكون مطلقة عرفية شاملة لهما وذلك لأن المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعاً وربما لا يزول وذلك لأنه ينقسم إلى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشيء وإلى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلاً الخفيف إذا حمل على الهواء فإنه يزول إذا صار شفافاً ولا يزول إذا صار أبيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعاً والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها أن تكون كلية وهي هيهنا أن تكون محمولة على جميع الأشخاص وفي جميع الأزمنة حملاً أولياً أي لا يكون بحسب أمر أعمّ من الموضوع فإن المحمول بحسب أمر أعم كالحساس على الإنسان لا يكون محمولاً حملاً أولياً ولا بحسب أمر أخص من الموضوع فإن المحمول بحسب أمر أخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولاً على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كلياً واعلم أن الأخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هيهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لأن الأول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر أقسام البرهان والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لأن الحمل على جميع الأشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الأوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه أولياً يندرج في كونه ذاتياً بالمعنى الثاني على بعض الوجوه مسألة قوله:

الصفحة : ١٨٤

وأما في المطالب فإن الذاتيات المقومة لا تطلب البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه وإنما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر أقول: قد ذكر في النهج الأول أن الشيء مستحيل أن يتمثل معناه في الذهن خالياً عن تمثل ما هو ذاتي مقوّم له وبيّن من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فإذن لا يكون المقوّم مطلوباً البتة والمخالفون في ذلك هم أهل الظاهر من الجدليين فإنهم يذهبون إلى أن الجنس يجب أن يثبت أولاً وجوده للموضوع وثانياً كونه واقعاً في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مرّ خطأهم فالمطالب البرهانية هي الأعراض الذاتية المذكورة فإن قيل: أليس كون النفس والصورة جوهراً أحد المطالب العلمية مع أن الجوهر جنس لها وأيضاً فإنكم تقولون الجسم محمول على الإنسان لأنه محمول على الحيوان وهذا بيان حمل ذاتي الإنسان عليه أجيب عن الأول بأن النفس إنما عرفت في أول الأمر لا من حيث ماهيتها بل من حيث أنها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها أثر فيه والجوهر المطلوب إثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للمهية المسماة بالنفس التي لم يتحصل في العقل إلا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها وعن الثاني بأن المطلوب ليس هو إثبات الجسم للإنسان بل هو العلة لثبوته وإنما تلوح علّيته عند إخطاره بالبال متوسطاً بينهما وإذا ثبت بأن المطلوب لا يكون ذاتياً مقوماً فقد ظهر أن محمولي المقدمتين لا تكونان مقومين معاً بل إنما تكونان على أحد المأخذين

اللذين ذكرناهما في النهج الأول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ إشارة إلى أن الموضوعات والمبادئ والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء أو أشياء متناسبة يبحث عن أحواله وعن أحوالها وتلك الأحوال هي الأغراض الذاتية له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة أقول: موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن أحوالها والشيء الواحد قد يكون موضوعاً لعلم إما على جهة الإطلاق كالعدد للحساب وإما لا على الإطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض إما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي أو غريب كالكرة المتحركة لعلمها والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط أن تكون متناسبة ووجه التناسب أن يتشارك في ما هو ذاتي كالخط والسطح والجسم إذا جعلت موضوعات

للهندسة فإنها تتشارك في الجنس أعني الكم المتصل القار الذات وإما في عرضيّ كبدن الإنسان وأجزائه وأحواله والأغذية والأدوية وما يشاكلها إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب فإنها تتشارك في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وإنما سمّي هذا الشيء أو الأشياء بموضوع العلم لأن موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة إليه بأن يكون هو نفسه كما يقال العدد إما زوج وإما فرد أو يكون جزئياً تحته كما يقال الثلاثة فرد أو جزء منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلّف بدلاً أو عرضاً ذاتياً له كما يقال الفرد إما أولي أو مركب وإنما يبحث في العلم عن أحوال موضوع العلم أي عن أعراضه الذاتية التي مرّ ذكرها في النهج الأول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون إثباتها للموضوعات هو المطالب فيه مسألة قوله: ولكل علم مبادئ ومسائل فالمبادئ هي الحدود والمقدمات التي منها تؤلف قياساته وهذه المقدمات إما واجبة القبول وإما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم تصدّر في العلوم أو مسلمة في الوقت إلى أن يتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته إن كانت وحدود أعراضه الذاتية وهذه أيضاً تصدّر في العلوم وقد يجمع المسلمات على سبيل حسن الظن بالمعلم والحدود في اسم الوضع فتسمى أوضاعاً لكن المسلمات منها يختص باسم الأصل الموضوع والمسلمات على الوجه الثاني تسمى مصادرات وإذا كان لعلم ما أصول موضوعة فلابد من تقديمها وتصدير العلم بها وأما الواجبة قبولها فعن تعديدها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدّرت في جملة المقدمات وكل أصل موضوع في علم فإن البرهان عليه من علم آخر أقول: المبادئ هي الأشياء التي يبني العلم عليها وهي إما تصورات وإما تصديقات والتصورات هي حدود أشياء تستعمل في ذلك العلم وهي إما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة وإما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط وإما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الصور وإما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الأشياء تنقسم إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه وإلى ما

يكون التصديق بوجوده إنما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما كالأعراض الذاتية فحدود القسم الأول حدود بحسب المهيات وحدود القسم الثاني إذا صورتها - صودرت بها خ ل - ما كانت حدوداً بحسب الأسماء ويمكن أن يصير بعد

التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيات وأما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وتنقسم إلى بيّنة يجب قبولها ويسمى القضايا المتعارفة وهي المبادئ على الإطلاق وإلى غير بيّنة يجب تسليمها ليبتني عليها ومن شأنها أن يبين في علم آخر وهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبني عليها ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر وهذه إن كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى حسن الظن بالمعلم سميت أصولاً موضوعة وإن كانت مع استنكار وتشكيك سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة أصلاً موضوعاً عند شخص ومصادرة عند آخر ويسمى الحدود والواجب تسليمها معاً أوضاعاً وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تختلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولابد من تقديمها على الجزء المحتاج إليها من العلم إذا كانت مخلوطة هي بالمسائل وتصدير العلم بها أولى ويمكن أن يفهم من ظاهر كلام الشيخ أن الحدود والأصول الموضوعة هي التي يصدّر بها دون المصادرات لأنه خصّهما بذلك والحق أن حكم الثلاثة في التصدير واحد وأما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لظهورها وهي تنقسم إلى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون إما ثابتاً أو منفياً وإلى خاص ببعضها كقولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية فإنه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب أن يخصص بالعلم وإلا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعاً كما يقال في الهندسة المقدار إما مشارك وإما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لأن يقدَّم في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الأشياء بالمقادير ويصير المحمول أيضاً متخصصاً بتخصصه فإن المتساوية المقدار غير المتساوية العدد فهذه هي المبادئ وأما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها وتبيّن فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال: والتصديقات إما واجبة القبول ويسمى تلك مع الحدود أوضاعاً ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدّر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت إلى أن

يبيّن في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم إن تلك القضايا إن كانت أعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وإن كانت غير بيّنة بذاتها وجب بيانها في علم آخر أقول: في هذا الكلام خبط كثير فإن واجبة القبول لا تسمى أوضاعاً والمسلّم على سبيل حسن الظن لا يسمى مصادرات وجميع هذه القضايا لا يخصص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها وأما إن لم يصدّر بها فإنها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا أدري كيف وقع هذا منه فلعل من الناسخين والله أعلم إشارة في نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم أنه إذا كان موضوع علم ما أعم من موضوع علم آخر إما على وجه التحقيق وهو أن يكون أحدهما وهو الأعم جنساً للآخر وإما على أن يكون الموضوع في أحدهما قد أخذ مطلقاً وفي الآخر مقيداً بحالة خاصة فإن العادة قد جرت بأن يسمّي الأخص موضوعاً تحت الأعم مثال الأول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني علم الأكر متحركة تحت علم الأكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون أولي باسم الموضوع تحته مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع علم ما مبايناً لموضوع علم آخر لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع ذلك فيكون أيضاً موضوعاً تحته

مثل الموسيقى تحت علم الحساب أقول: العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو إما أن يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص أم لا يكون فإن كان فإما أن يكون على وجه التحقيق أو لا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر ذاتي وهو أن يكون العام جنساً للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين أحدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءاً منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بأمر عرضي وينقسم إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقاً وفي الخاص مقيداً بحالة خاصة كالأكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعاً علمين وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين أحدهما موضوع الفلسفة والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءاً منه وقد يجتمع الوجهان أي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في

واحد فيكون الخاص بالوجهين أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص بأحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فإن موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لأن موضوعه الخطوط المفروضة في وسط مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزء منه وهي مطلقة أعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلاً تحت الأول ويكون جزءاً منه فإذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الأول تحت الهندسة فهو أولي بالدخول مما يكون دخوله بأحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع إنما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذين بمعنى واحد وأما إذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فإما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً أو يختلف بحسب قيدين مختلفين كأجرام العالم فإنها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي كذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيها بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بأن الأرض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما وإما أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو إما أن يكون بينهما تشارك في البعض أو لا يكون فإن كان فهو مثل الطب والأخلاق فإن موضوعهما اشتركا في البحث عن القوى الإنسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك يقع في بعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وإن لم يكن بينهما تشارك فإما أن يكونا معاً تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب وإما أن لا يكون كذلك ولا يخلو إما أن يوضع أحدهما مقارناً لأعراض ذاتية يختص بالآخر أو لا يوضع فإن وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الأعراض موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فإن موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءاً من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى من حيث يعرض لها نسبة عادية مقتضية للتأليف وكان من حق تلك النسب إذا كانت مجردة أن يبحث عنها في الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي وأما إن لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقاً كالطبيعي والحساب وقد

حصل عن هذا البحث أن كون علم تحت آخر إنما يكون على أربعة أوجه أحدهما أن أن يكون الموضوع العالي جنساً لموضوع السافل وثانيها أن
الصفحة : ١٨٩
يكون موضوعهما واحداً لكنه وضع في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيداً وثالثها أن يكون موضوع العالي عرضاً عاماً لموضوع السافل ورابعها أن يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالي والشيخ ذكر من هذه الأربعة ثلثة في هذا الموضع وأكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره إنما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق على أنه أكثراً ما يصح مبادئ العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني أقول: العلم السفلاني يسمّى جزئياً بالقياس إلى الفوقاني والفوقاني كلياً بالقياس إليه وأكثر المبادئ الغير البيّنة للجزئي إنما يكون مسائل للعلم الكلي تبين فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل أربعة فإنهما من مبادئ الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الأولى وقد يكون بالعكس من ذلك فإن امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزّى مسألة من الطبيعي ومبدأ في الإلهي لإثبات الهيولى على أنه أصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع أن لا يكون المسألة في السفلاني مبنياً على ما يبنى عليه الفوقاني لئلا يصير البيان دوراً مسألة قوله: وربما كان علم فوق علم وتحت آخر وينتهي إلى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى بالفلسفة الأولى أقول: العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الأولى والنسب بينهما يختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلاثة أوجه من الأربعة هي الأول والثاني والرابع وذلك لأن الإنسان نوع من الحيوان وقد أخذ في الطب مقيداً بقيد وإنما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الأول ولذلك يعدّ في أجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الأولى بالوجه الذي لم يصرّح الشيخ به وإذ لا شيء أعم من الموجود الذي هو موضوع الفلسفة الأولى فلا علم أعلى منها ويبحث فيها عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي هيهنا بحث وهو أن هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البرهان ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم أصلاً والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فأقول: أصح
الصفحة : ١٩٠
الروايات ما أوردناه أعني ترجمتهما بما مرّ ولنقل البرهان معنيان أحدهما أن يكون علماً مبنياً على أصل موضوع تبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يبين به ذلك الأصل منقولاً من علمه إلى العلم الأول المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني أن يكون المسألة من علم ما والبرهان عليه إنما يكون لشيء من حقه أن يكون في علم آخر وإنما نقل من ذلك العلم إلى هذا العلم لبيان تلك المسألة كمسائل المناظر والموسيقى فإن من حق براهينهما أن يكون بعينها من علم الهندسة والحساب وذلك لأن المسائل لو جرّدت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك الاقتران لم يتغير أحوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما إليهما وهو السبب بعينه لكونه تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني أحق منه بالذي قبله إلا أن اشتمال الفصل على المعنى الأول أكثر منه على الثاني إشارة إلى برهان لم وبرهان إنْ

إن الحد الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لأنه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللمية في التصديق ووجود الحكم فهو مطلقاً معط للسبب وإن لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط فأعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان إن لأنه دلّ على إنّية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فإن كان الأوسط في برهان إن مع أنه ليس بعلة لنسبة حدّي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه أعرف عندنا سمي دليلاً مثال ذلك قولك إن كان كسوف قمري موجوداً فالأرض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري موجود فإذن الأرض متوسطة واعلم أن الاستثناء كالحد الأوسط وقد بيّنت التوسط بالكسوف الذي هو معلول للتوسط والذي هو برهان لم أن يكون الأمر بالعكس فيتبين الكسوف ببيان توسط الأرض وأنت يمكنك أن تقيس قياساً حملياً من القبيلتين بحدود مشتركة وليكن الحد الأصغر محمماً والحدان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة وحمى غب والمعلول منهما القشعريرة أقول: الحد الأوسط في البرهان لابد وأن يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل وإلا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب هذا خلف ثم إنه لا يخلو إما أن يكون مع ذلك علة أيضاً لوجود ذلك الحكم في الخارج أو لا يكون فإن كان فالبرهان هو المسمى ببرهان لم وإلا فهو البرهان المسمى ببرهان إن وهو لا يخلو إما أن يكون الأوسط فيه معلولاً

الصفحة : ١٩١

لوجود الحكم في الخارج أو لا يكون فالأول يسمى دليلاً والثاني لا تخص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع الأوسط والأكبر وفي النتيجة وأحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لأنه معط للسبب في الوجود والعقل والعقل اليقيني بما له سبب في الخارج عن أجزاء القضية لا يحصل إلا به كما ذكرناه فمقدمتاه أقدم في الوجود والعقل جميعاً من النتيجة وأما برهان إن فلا يعطي السبب إلا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به إذا كان السبب في الوجود معلوماً إلا أنه لا يكون سبباً في العقل لكون غير تام في سببيته ولذلك لا يصلح أن يقع في البرهان فالواقع في البرهان يكون سبباً في العقل فقط ويكون البرهان به برهان إن ومقدمتا هذا البرهان أقدم في العقل لأنهما أعرف عندنا وليستا بأقدم في الطبع وإنما عرّفا بلم وإن لأن اللمية هي العلية والإنية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحم على الإطلاق وبرهان إن لا يعطي علته في الوجود لكن يعطي ثبوته في العقل والشيخ أورد مثالين أحدهما استثنائي والآخر اقتراني حملي يمكن أن يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع أما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف وتوسط الأرض فظاهر مشهور وأما الاقتراني ففيه نظر لأن المراد من حمى الغبّ إن كان هو الحرارة الغريبة الفاشية في الأعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف فليست هي علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضرباً من برهان إن غير الدليل وإن كان المراد من حمى الغبّ هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحاً وإن كان مخالفاً للمتعارف من العبارة مسألة قوله: واعلم أنه لا سواء قولك إن الأوسط علة لوجود الأكبر مطلقاً أو معلول مطلقاً وقولك إنه علة أو معلول لوجود الأكبر في الأصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون أقول: وجود الأكبر مطلقاً غير وجود الأكبر في الصغر والحكم هو الثاني وعلة الأول غير علة الثاني والأوسط علة في برهان لم

ومعلول في الدليل الثاني دون الأول وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ أوضح الحال فيه ومما نزيده بياناً أن الأوسط يمكن أن يكون مع كونه علة لوجود الأكبر في الأصغر معلولاً للأكبر كما أن حركة النار علة لوصولها إلى هذه الخشبة

الصفحة : ١٩٢

مع أنها معلولة النار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف وأما في الدليل فلا يمكن أن يكون الأوسط مع كونه معلولاً لوجود الأكبر في الأصغر علة لوجود الأكبر لأنه يلزم من ذلك تقدم وجود الأكبر في الأصغر على وجوده مطلقاً وهو محال واعلم أن علة وجود الأكبر إنما يكون علة لوجوده في الأصغر في موضعين أحدهما أن لا يكون للأكبر وجود إلا في الأصغر كالخسوف الذي لا يوجد إلا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني أن يكون علة الأكبر علته أينما وجدت كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة لحمى الغبّ أينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد وأما في غير هذين الموضعين فعلّتاهما متغايرتان إشارة إلى المطالب من أمهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقاً أو موجود بحال كذا والطالب به يطلب أحد طرفي النقيض أقول: المطالب العلمية تنقسم إلى أصول وإلى فروع والأصول هي الكلية التي لابد منها ولا يقوم غيرها مقامها ويسمى بالأمهات والفروع هي الجزئية التي عنها بدّ في بعض المواضع ويمكن أن يقوم غيرها مقامها والأمهات قد قيل إنها ثلاثة هي بالقوة ستة وهي مطلب هل وما ولم لأن كل واحد يشتمل علي مطلبين وقد قيل إنها أربعة وأضيف إليها مطلب أي فصار إثنان للتصور وهما ما وأي وإثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولاً كقولنا هل زيد موجود وعلى مركّب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا زيد هل موجود في الدار مسألة قوله: ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل أقول: ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجدو والمراد أن الطالب بما الأول هو السائل عن ما هو ويجاب بأصناف المقول في جواب ما هو كما مرّ ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع أو عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وإنما لم يقل عن مفهوم الاسم لأن السؤال بذلك يصير لغوياً بل هو السائل عن تفصيل ما دلّ عليه الاسم إجمالاً فإن أجيب بجميع ما دخل في

الصفحة : ١٩٣

ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حداً بحسب الإسم وإن أجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوّز كان رسماً بحسب الاسم مسألة قوله: ولابد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حداً للمطلوب مفهوماً وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الإسم وفي بعض النسخ إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءاً للمطلب مفهوماً أقول: المراد أن مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب أن يتقدم على مطلبي هل ويعني بقوله إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حداً تفسير هذا المطلب لتمييزه عن قسيميه فإن المقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله إلا بحد دون الآخر وتقدير الكلام إذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه إلى حد مفهوماً أو الذي لا يكون مدلوله حداً مفهوماً للمطلب يعني المسؤول عنه وإنما قال ذلك لأن

مدلول الاسم إذا كان حداً والحدود إنما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة وإذا كان المدلول مع كونه حداً هو مفهوماً كان تحصل تلك الذوات أعني وجودها أيضاً معلوماً فلا يكون للسؤال بما قبل هل لو كان حداً مفهوماً للمسؤول عنه بما في هذا الموضع فائدة وإنما قال حداً مفهوماً لأن مدلول الاسم ربما لا يكون له وجود في نفسه فيكون مدلول الاسم هو الجامع للأشياء التي وضع الاسم بإزائها فيكون حداً بوجه إلا أنه لا يكون مفهوماً ما لم يدل عليها بالتفصيل ويكون السؤال بما هو باقياً إلى أن يفصّل وحينئذ يكون القول المفصل حداً مفهوما له خ قوله وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح السم بيان إجمالي لما تقدم أي وكيف كان الحال فإن المتقدم على مطلبي هل هو ما الطالب لشرح الاسم وأما بالرواية الأخرى فيكون معناه هكذا إذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على أنه جزء للمطلب مفهوماً وذلك لأنّا إذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على أنه جزء للمطلب وذلك لأن المطلب هو مجموع اللفظين وأحدهما جزء للمجموع فيكون قولنا جزء للمطلب في هذه الرواية نصباً على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لأنه خبر لم يكن وأنا أظن أن هذه الرواية تصحيف للأولى وكلاهما تصحيفان والأصل كان كذا: إذا لم يكن الاسم المستعمل حداً لمطلب مفهوماً فإنه مطابق لمراده مستغن
الصفحة : ١٩٤
مسألة قوله: فإذا صح للشيء وجود فإذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حداً لذاته أو رسماً إن كان فيه يجوّز معناه ظاهر ومثاله أنّا إذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الأضلاع أنه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية كان حداً بحسب الاسم ثم إذا بيّنا أنه الشكل الأول من كتاب أقليدس صار قولنا الأول بعينه حداً بحسب الذات مسألة قوله: ومنها مطلب أي شيء ويطلب به تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب أي شيء وهو أيضاً مما يعدّ في أصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه أقول: يجاب عن أي شيء بما يميز تمييزاً ذاتياً وقد يجاب بما يميز تمييزاً عرضياً والمراد هو الأول وقد لا يعدّ هذا المطلب في الأصول لأن مطلب ما يغني عنه إذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت أو غير مميزة وقد يعدّ فيهالأنه بعد الجواب عما هو في حال الشركة يتعين لطلب تميّز كل واحد من مختلفات الحقايق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه ومنها مطلب لم الشيء وكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط إذا كان الغرض حصول التصديق بجواب هل فقط أو يسأل عن ماهية السبب إذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الأمر ولا شك في أن هذا المطلب بعد هل بالمرتبة بالقوة أو بالفعل أقول: مطلب لم يطلب العلة إما في التصديق فقط كما يقال لم مبدأ الكل واحد وإما في الوجود كما يقال لم يجذب المقناطيس الحديد وهذه نكتة وهي أن المطالب كما يكثّرها المكثّرون فللمقللين أيضاً أن يقللوها بأن يجعلوا أصولها اثنين مطلباً للتصور ومطلباً للتصديق ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكنأن يطوى لم في مطلب ما حتى يكون الأمهات هي مطلبي هل وما فقط وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله كأنه يسأل عما هو الحد الأوسط أو عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل بالمرتبة إما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فإن قيل نعم قيل لم وإما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فإنه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه
الصفحة : ١٩٥
قوله: ومن المطالب أيضاً كيف الشيء أو أين ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الأمهات بل تنزّل أن تعدّ فيها ويستغنى عنها كثيراً بمطلب هل

المركّب إذا فطن لذلك الأين والكيف والمتى ولم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما أيضاً من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لأنها تطلب علوماً جزئية بالقياس إلى المطالب المذكورة ولا يعمّ فائدتها فإن ما لا كيفية له مثلاً لا يسأل عنه بكيف ولذلك تنزّل عن أن يعد في الأصول ويستغني عنها بمطلب هل المركب إذا كان المسؤول عنه معلوماً بمهيته ومجهولاً بانتسابه إلى الموضوع فيقال هل زيد أسود هل هو في الدار هل هو الآن قوله: فإن لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلباً خارجاً عما عدّ أقول: فيه نظر لأن مطلب أي إذا عدّ في الأصول يقوم مقامها فيقال أي كيفية له في أي مكان هو في أي وقت هو النهج العاشر في القياس المغالطية: إن الغلط قد يقع إما لسبب في القياس وهو أن يكون المدّعى قياساً ليس بقياس في صورته وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج أو يكون قياساً في صورته لكنه ينتج غير المطلوب إذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة أو لا يكون قياساً بحسب مادته أي أنه بحيث إذا اعتبر الواجب في مادته اختل أمر صورته وإذا سلّم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياساً لكنه غير واجب تسليمه فإذا روعي فيه تشابه أحوال الوسط في المقدمتين وأحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياساً واجب القبول وإن كان قياساً في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الأول من هذا القبيل وذلك إذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد فالواجب أن يكونا مختلفي المعاني فإذا روعي في القياس صورته ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتكليف - بالتأليف خ ل - ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الأول أقول: الغلط يقع لسبب يرجع إما إلى التأليف القياسي وإما إلى أجزائه التي هي المقدمات ثم

الصفحة : ١٩٦

الحدود والشيخ بدأ بالقسم الأول فقال إن الغلط قد يقع إما لسبب في القياس وأخّر القسم الثاني إلى أن يتم الكلام في القسم الأول ثم الذي يرجع إلى التأليف فيكون لسبب يرجع إما إلى صورة القياس وإما إلى مادته وبدأ بالقسم الأول فقال وهو أن يكون المدّعى قياساً ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع إلى الصورة يكون إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض أو بحسب نسبتها إلى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض فهو أن لا يكون على شكل وضرب منتج وقد أشار إليه بقوله وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة فلا يخلو إما أن يكون السبب هو أن المقدمات لم يلزم منها قول غيرها أو لزم ولكن اللازم ليس هو المطلوب والأول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ هيهنا لأنه يحتاج إلى شرح فأخّره إلى أن يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لأن وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب لإنتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته وإليه أشار بقوله أو يكون قياساً في صورته لكنه ينتج غير المطلوب إذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة وأما الذي يرجع إلى مادة القياس مشتملاً على مقدمات لو وضعت على هيئة قياس خرجت عن أن تكون مسلمة وإليه أشار بقوله أو لا يكون قياساً بحسب مادته إلى قوله وإن كان قياساً في صورته ومثاله أن يقال كل إنسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لأن القياس إنما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود إما مع إثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعاً أو مع حذفه منهما جميعاً لكن إثباته فيهما يقتضي

كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وإن حذف عن الصغرى وأثبت في الكبرى ليكونا صادقين اختلفت صورة القياس فلم يكن الأوسط مشتركاً فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياساً واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما أي بين هذين القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الأول من هذا القبيل أي مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم أخذ في بيان المصادرة على المطلوب الأول بقوله وذلك إذا كان حداً من حدود القياس إلى قوله فالواجب أن يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب إنما يشتمل على حدين مترادفين كما مرّ ويلزم منه أن إحدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد
الصفحة : ١٩٧
حدّاها والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون أحد حدّي النتيجة هو الأوسط مثاله كل إنسان بشر وكل بشر ناطق فكل إنسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهراً غير ملتبس والخفيّ منها هو الذي يقع في أقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب إلى أن وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الأول من الأغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فإن الخلل فيهما ليس لأنهما يشتملان على حكم غير مسلم بل لأن القياس المشتمل عليهما يتألف مع النتيجة إما من حدود أكثر مما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة أو من حدود أقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي أسباب الأغلاط المتعلقة بالتأليف القياسي وقد ظهر أنها أربعة إثنان منها متعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في أن الخلل فيهما سوء التأليف وإثنان متعلقان بحال القياس والنتيجة معاً وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فإذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسي ثلثة أشياء وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله فإذا روعي بالقياس صورته ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الأول قوله: هذا وإما أن لا يكون الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول ولكن بسبب في المقدمات مقدمة فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ على بساطتها أو على تركيبها على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع إلى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد كائناً للكل وما يجعل للكل كائناً لكل واحد ولا شك في أن بين الكل وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بأن يكون إذا اجتمع صادقاً فيظن أنه إذا افترق كان صادقاً مثل من يظن أنه إذا صح أن يقول كان امرؤ القيس شاعراً صح أن امرأ القيس كان مفرداً وأن امرأ القيس الميّت شاعر مفرد فيحكم بأن الميت شاعر وأيضاً أنه إذا صح أن الخمسة زوج وفرد اجتماعاً صح أنها زوج وأنها فرد وربما كان الانتقال على العكس من هذا وهو أنه إذا صح أن امرأ القيس شاعر وأنه جيد يصح على الإطلاق وكيف شئت أنه شاعر جيد أي في غير الشاعرية وهذا أيضاً يناسب ما يكون
الصفحة : ١٩٨
الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكن بشركة من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة اللفظ أقول: لمّا فرغ من بيان القسم الأول وهو أن يكون سبب الغلط راجعاً إلى التأليف ختمه بقوله هذا أي هذا قسم وبدأ بالقسم الثاني بقوله وإما

أن لا يكون الغلط فلفظة إما هذه أخت التي في أول الفصل في قوله الغلط قد يقع إما لسبب في القياس وهذا القسم هو أن يكون الغلط بسبب في المقدمات أفراداً أو في أجزائها التي هي الحدود وينقسم إلى ما يكون السبب لفظياً وإلى ما يكون معنوياً وبدأ بالقسم الأول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة أقسام لأن الغلط إما يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد أو في هيئته في نفسه أو في هيئته اللاحقة به من خارج أو في التركيب المحتمل لمعنيين أو في وجود التركيب وعدمه فيظن أن المركب غير مركب أو غير المركب مركّب فأشار إلى القسم الأول والرابع وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ على بساطتها أو على تركيبها على ما علمت أي في النهج السادس وأورد لذلك مثالاً وهو انتقال الذهن من أحد معنيي لفظ كل حالتي الإطلاق على الجميع وكل واحد إلى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الانتقال إلى قوله ولا شك في أن بين الكل وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ المفرد وإنما خصه بالإيراد لأنه موضع يلتبس على بعض أهل النظر وسنحتاج إليه في النمط الخامس والفرق أن الكل يشمل الآحاد معاً وكل واحد يأخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين: أحدهما أن لا يكون مع المأخوذ غيره والثاني أن لا يبقى واحد غير مأخوذ وأشار بقوله: وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بأن يكون إذا اجتمع صادقاً فيظن أنه إذا افترق وفي بعض النسخ كيف فرّق كان صادقاً إلى قوله وأنها فرد إلى القسم الخامس وأورد له مثالين أحدهما أنّا إذا قلنا إن امرأ القيس كان شاعراً وصحّ فيظن أنه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لأن المحمول في الأول هو قولنا كان شاعراً على سبيل الانفراد وإنما يصح الأول لأن لفظة كان فيها ناقصة هي جزء المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعراً ولا يصح الثاني لأن إفراد لفظة كان يدل على أنها أخذت تامة وهي المحمول نفسه فكأنه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لأن حذف لفظة كان يدل على أنها أخذت رابطة لا دلالة لها إلا على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ الفرق بين قولنا كان شاعراً وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ

الصفحة : ١٩٩

القيس الذي ليس بموجود الآن لأن الميت لا يوجد أصلاً فضلاً عن أن يوجد شاعراً والمثال الثاني أنّا إذا قلنا الخمسة زوج وفرد وصح فيظن أنه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد على قيس أنا إذا قلنا العسل حلو وأصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل أصفر وأشار بقوله وربما كان الانتقال على العكس من هذا إلى القسم السادس ويمثل بأن يظن أنه إذا قلنا إن امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقديت كونهما وصفين متبائنين صح أيضاً على تقدير كونهما معاً وصفاً واحداً ثم قال هذا أيضاً يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو إغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الأغلاط المعنوية فإن الجيد المطلق إذا حمل بدل الجيد في الشاعر فقد أغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في المثال المذكور لكنه يكون هيهنا بشركة اللفظ وذلك لأن الغلط إنما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط توابع الحمل أن يحدث من تركيب لفظي مقدمة قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ إشارة إلى الأقسام المذكورة إلا أنه لم يذكر من الستة إلا أربعة وسنشير إلى الثاني والثالث الباقيين منها مسألة قوله: وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب إيهام العكس وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات

وبأخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وبإغفال توابع الحمل المذكور وقد عرفت ذلك أقول: يريد به القسم الثاني من الأغلاط المتعلقة بأفراد المقدمات وهو الذي يكون السبب معنوياً فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ واعلم أن الأغلاط المعنوية لا يتصور أن يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فإذن هي إنما تقع في التأليف والتأليف يكون إما في القضايا أنفسها أو يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو إما قياسي وإما غير قياسي والواقعة في التأليف القياسي قد مرّ ذكرها أما التي تقع في القضايا أنفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد أن يذكر هيهنا وهي ثلاثة لا غير لأن التأليف يقع إما بين جزئين يستحق أحدهما لأن يحكم عليه والآخر لأن يحكم به وإما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الأول لا يتصور إلا أن يكون الترتيب غير صحيح بأن جعل المحكوم عليه محكوماً به والمحكوم به محكوماً عليه والسبب في ذلك إيهام

العكس وأما الثاني فلا يخلو إما أن يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لأن يكون جزءاً من القضية شيئاً من معروضاته أو عوارضه أو لا يكون كذلك بل شيئاً مشابهاً له أو على وجه آخر غير الوجه الذي يجب والأول هو أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لأن الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لأن يكون جزءاً من القضية وبالعرض لمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فإن الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقاً وقد بقي من أسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتألف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسألة واحدة ولم يذكره الشيخ لأنه غير متعلق بالقياس ونعود إلى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة أشياء: إيهام العكس وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلاثة والثالث أخذ اللاحق للشيء مكانه وهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مرّ في النهج السادس والرابع أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس إغفال توابع الحمل وهي الأمور المتعلقة بالمحمول كما مرّ وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغيّر أحوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وإنما أورده الشيخ هكذا لأنه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه قوله: فتجد أسباب المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفرداً كان أو مركباً في جوهره وهيئته وتصريفه وفي تفصيل المركّب وتركيب المفصّل ومن جهة المعنى في إيهام العكس وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وأخذ اللاحق للشيء وإغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الأول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته أقول: لما ذكر أسباب الغلط عاد إلى عدّها ليسهل الضبط فأشار هيهنا إلى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله أو هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسماً مما ذكره فيما مرّ وهو أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك أيضاً مما يدل على أنه لا يتعرض لبيان الحصر مسألة قوله: وإن شئت فأدخل اشتباه الإعراب والبناء واشتباه الشكل والإعجام في باب المغالطات اللفظية ومن التفت لفت المعنى وهجر ما يخيّله اللفظ ثم راعى أجزاء القياس معاني لا ألفاظاً وراعاها بتوابعها ولم يخلّ بها فيما يتكرر في المقدمتين أو يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى شكل

القياس فيه وعلم أصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب ما يعقده على نفسه معاوداً أو مراجعاً فغلط فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلّمها فكل ميسّر لما خلق له تعالى أقول: التفت لفته أي نظر إليه يريد أن من عرف الأصول المذكورة وحكمها أمن من الغلط فإن سبب الغلط بالإجمال هو إهمال بعض شرايط الصحة ووازن بين شرايط الصحة وأسباب الغلط بقول ملخص وهو أنه إذا لاحظ المعنى وهجر ما يخيّله اللفظ أي الألفاظ الذهنية وما ترشّح من أحوالها في الخيال وبالجملة إذا ترك اعتبار اللفظ ووجود المعنى عن الشوائب اللفظية أمن من الأغلاط اللفظية وإذا راعى أجزاء القياس مفصلة بتوابعها أمن من الأغلاط المتعلقة بالمقدمات وإذا لم يخلّ بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة أمن من الغلط المتعلق بصورته وإذا عرف أن المقدمات من أي الأصناف المذكورة في النهج السادس وراعى شرائطها أمن من الغلط المتعلق بمادته ثم إن من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة إلى تفقّد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لإدراك العلوم النظرية ولعلمها والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمثاب انتهى القول في المنطق بعون الله وتوفيقه

الصفحة : ٢٠٢

القسم الثاني في علم الطبيعة بسم الله الرحمن الرحيم هذه إشارات إلى أصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق. وأنا أعيد وصيتي وأكرر التماسي أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات. أقول: اعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية أعني الطبيعي والإلهي لا تخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم إذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المختلفة ومصادم الأهواء المتقابلة حتى لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فإن من تيسر الإستبصار فيهما فقد فاز فوزاً عظيماً وإلا فقد خسر خسراناً مبيناً لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين الذين هم أفاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم أراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وأمر بالضن به كل الضن. وأنا أسأل الله الإصابة في البيان والعصمة عن الخطأ والطغيان وأشترط على نفسي أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما أعتقده فإن التقرير غير الرد والتفسير قوله: النمط الأول في تجوهر الأجسام. أقول: قال الفاضل الشارح: النهج: الطريق الواضح. والنمط: ضرب من البسيط. وإنما وسم أبواب المنطق بالنهج وأبواب هذين العلمين بالنمط لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم فكانت أبوابه نهاجاً وهذه مقصودة بذاتها فكانت أنماطاً وقال: الجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته. والتجوهر بالمعنى الأول صيرورة الشيء جوهراً وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول لأنها ليست مما لا يكون جواهراً فيصير جواهراً بل هو الثاني فإن المطلوب تحقق حقيقتها أهي مركبة من أجزاء لا تتجزى أم من المادة والصورة واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث

الصفحة : ٢٠٣

بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إلينا وختم بالفلسفيات التي هي

أقدمها في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات ومنها إلى المعقولات ولما كان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث هي أيضاً في الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهى الأبعاد والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضاً ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات من أحد العلمين إلى الآخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما أولاً ولما قصدها لزمه أن يبين ما يبتني تلك الأبحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لأنه آخر ما ينحل إليه مقاصده الذي لا يبتني على مسألة تقتضى حوالة أخرى وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملاً على مباحث مختلفة من العلمين. وقبل الخوض في المقصود نقول: الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة أعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الأبعاد الثلاثة والمراد هيهنا هو الأول فإنه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور بوجهين: أما أولاً فبأن الجوهر ليس جنساً لما تحته وأحال بيانه على سائر كتبه وأما ثانياً فبأن قابلية الأبعاد ليست فصلاً لأنها لو كانت وجودية لكانت عرضاً إذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضاً احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض. والجواب عن الأول أنه إنما أبطل جنساً وهو لازم من لوازم الجوهر ولاشك في أن الجنس لا يكون جنساً. وعن الثاني أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلاً وهي ليست بفصل لأنها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للأبعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شأنه قبول الأبعاد. فظهر أنه في هذا التزييف مغالط. ثم أفاد أن الجسم إما أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة كالحيوان أو غير مختلفة كالسرير وإما مفرداً ولا شك في أنه قابل للانقسام ولا يخلو إما أن يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه أو لا يكون وعلى التقديرين فإما أن يكون متناهية أو غير متناهية.
قال: فهيهنا احتمالات أربعة أولها كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزى

الصفحة : ٢٠٤

متناهية وهي ما ذهب إليه قوم من القدماء وأكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل في كتابه الموسوم بالجوهر والفرد ورابعها كونه غير متألف من أجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ أن يثبته. وأما الجسم المؤلف فسيجيء القول فيه إن شاء الله تعالى. وهم وإشارة. قال الفاضل الشارح: إن الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل أو السؤال الباطل وذلك لأن العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازاً وقد مر أنه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في إثباته إلى برهان بالإشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق أو النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه. ولما أراد في هذا الفصل إبطال الرأي الأول من المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن إبطاله بالإشارة. قوله: ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل. فقوله: كل جسم ذو مفاصل قضية. والجسم هو الطبيعي المذكور

والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع بأعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها شبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها. قوله: الانقسام لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً وأن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس. أقول: ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة أولها أنها ليست بأجسام والثاني أن الأجسام تتألف منها والثالث أنها لا تقبل الانقسام أصلاً والرابع أن الواقع منها في وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس. وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأي أورد الأول منها تقريراً لمذهبهم

الصفحة : ٢٠٥

والباقية تمهيداً لما يناقضهم به على ما ينبغي أن يفعله ناقضو الأوضاع وفي الحكم الثالث أشار إلى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لأن الأجسام إما أن تقبل الإنفكاك والتشكل بعسر كالأشياء الصلبة أو بسهولة كالأشياء اللينة. وإما أن لا تقبل كالفلك عند الحكماء وقد تنقسم الأول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض. والفائدة في إيراد الفرض أن الوهم ربما يقف إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي. والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضاً. وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها بإثباتها أيضاً في الفرض. والأول أصح لأنه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية قوله: ولا يعلمون أن الأوسط إذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره. أقول: هذا ابتداء شروعه في النقض وإنما أخذه من الحكم الرابع وبيانه أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو إما أن لا يلاقي الطرفين أو يلاقيها فإن لاقاهما فإما بالأسر أو لا بالأسر. فهذه أقسام ثلاثة والأول ينافي كونه حاجباً لهما وأيضاً يناقض الحكم الثاني وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقاة الأجزاء والثاني أيضاً ينافي كونه حاجباً لهما عن التماس وأيضاً يقتضي تداخل الأجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزئة والشيخ لم يذكر القسم الأول والثاني أولاً وهما أن لا يلاقي الطرفين أو يداخلهما لأن الخصم لم يذهب إليهما فبادر إلى ذكر القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله: لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث بإبطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين أعني الأول الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالأسر ثم ترك الأول لأن إحالته أظهر وصرح برفع الثاني بقوله: وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره وإنما خصه بالذكر لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب وإنما رجع إلى

الصفحة : ٢٠٦

إثبات القسم الثالث مع أن المناقضة قد تمت لأنه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد إبطال هذا الرأي في نفس الأمر فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات وإن لم يذهب إليها ذاهب. قوله: وأنه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه واحداً لم يكن له بد من أن ينفذ فيه. أقول: يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره أولاً باتحاد المكانين والحيزين. واعلم أن المكان عند القائلين بالجزء غير

الحيز وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلاً. وأما الحيز عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم وهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة هيهنا وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور معلوماً غير محتاج إلى البيان أشار إليه بقوله: مكانهما أو حيزهما أو ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى أن الطرف لو جوز مجوز أن يداخل الوسط فلا بد من أن ينفذ في الوسط. قوله: فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة. أقول: أي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحالين من الجانبين فإنه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن أن يفهم من قوله: فيلقى غير ما لقيه أنه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة أقسام. والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بأن هذا البيان إقناعي لا برهاني. ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة. وهذا إنما يصح على رأي نفاة الجزء وهو أن تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة

للانقسامات وإثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فإن المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئاً منقسماً فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق بأخرى فإذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون إقناعياً بل يكون مشتملاً على مصادرة على المطلوب. قوله: واللقاء المتوهم واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقي الوسط ملاقياً للطرف الآخر ملاقاة الوسط له وأن لا يتميز في الوضع إذ لا فراغ عن لقائه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فإن كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر بل بقي فراغ وانقسم ما يتلاقى. أقول: أي المداخلة التامة يقتضي أن يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقياً الآخر المداخل إياه فإنهما متلاقيان بالأسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين أحدهما تكون بعينها إشارة إلى الآخر إذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف أي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم أي يناقض الحكم الثاني أيضاً فإن كان شيء من ذلك أي إن كان الحكمين المذكورين صحيحاً لم يكن الملاقاة بالأسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء. والحاصل أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً وتلخيص هذا الكلام أن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء إما امتناع ملاقاتها أو ملاقاتها بالكل أو بالبعض. وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء: امتناع تألف الأجسام منها أو عدم امتيازها في الوضع أو تجزئتها. وهذه محال. فالقول بها محال. فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتي الأجزاء معارضة لها وهي أن الحركة موجودة غير قارة وينقسم إلى ما مضى وإلى ما يستقبل وهما غير موجودين وإلى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو أن انقسم لم يكن جميعه موجوداً لكونه غير قار. فإذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة وإلا لا نقسم ما في الحال من الحركة فهو إذن جزء

لا يتجزى وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير علي ما سيأتي إن شاء الله تعالى. ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية.
الصفحة : ٢٠٨
أقول: يريد إبطال الاحتمال الثاني المنسوب إلى النظام وغيره من الاحتمالات الأربعة المذكورة وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها أذعنوا بها وحكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا أن كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون حاصلاً في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن أن يحصل فيه ثم إنهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وأن الكثرة إنما تتألف من الآحاد وأن الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم. فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان: هما أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فإنه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يجزى وقد لزمهم وإن لم يصرحوا به إلا أن القائلين به يقولون بأجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ولكن من أجزاء غير متناهية. قيل وقد تناظر الفريقان فلما ألزم أصحاب المذهب الأول هذا ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الأجزاء. ولما ألزم هؤلاء أصحاب المذهب الأول تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة الجزء البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب أبطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض أزمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة. فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور.
الصفحة : ٢٠٩
قوله ولا يعلم أن كل كثرة كانت متناهية أو غير متناهية فإن الواحد والمتناهي موجودان فيها. أقول: قال الفاضل الشارح: إن الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس إلى قلةٍ ما كثرةٍ ما. والأولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها. أما المتناهي إن أراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لأن الكثرة تقع على المجردات أيضاً وإن أراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كل كثرة حقيقية لأنه لا يكون موجوداً في الاثنين إذ لا عدد أقل منه لكنه يكون موجوداً في كل كثرة إضافية لأن الاثنين ليس بكثرة إضافية فإذن ينبغي أن يحمل الكثرة على أقول: هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة إذ المقصود واضح. قوله: فإذا كان كل متناه يؤخذ منها مؤلفاً من آحاد ليس له حجم أزيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد. أقول: تقريره كل عدد متناه من الكثرة إذا أخذ مؤلفاً فلا يخلو إما أن لا يكون حجم ذلك المجموع أزيد من حجم الواحد أو يكون. وهذان قسمان والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول بأن التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لأن الحجم لا يزداد به. ثم قال: بل عسى العدد أي بل عساه لا يفيد العدد أيضاً. ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح: وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد و إن لم يكن يفيد زيادة المقدار وفيه التحقيق ليس يفيدها أيضاً لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها يكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية أو بشيء من لوازمها إذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لأنها متساوية

النسبة إلى جميعها وإذ لا امتياز أصلاً فلا على التجويز. وأقول: عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فإن النقط التي هي أطراف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك

الصفحة : ٢١٠

أن التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقلياً وقد يكون وضعياً وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز. قوله: وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنت الإضافات بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم. أقول: هذه هو القسم الثاني من القسمين المذكورين وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض في الجهات الثلاث حتى يصير المؤلف طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً. وقوله: حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم أي حصل حجم في كل جهة فحصل جسم. وإنما قال ذلك لأن الجسم لا يطلق إلا على المتصل في الجهات. والحجم يطلق قال الفاضل الشارح: ينبغي أن تضمر في المتن لفظة وذلك أن يقال وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمات سقطت من قلم الشيخ أو الناسخ أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها. أقول: ليس إلى هذا الإضمار احتياج لأن الهاء في قوله: وأمكنت الإضافات بينها لا يعود إلى الكثرة بل يعود إلى الآحاد التي يعود إليها الضمير في قوله منها والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها في الجهات لا أن يفرض أولاً تأليف للكثرة الأولى في جهة ثم يحتاج لتأليف في الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة وكأن الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنسبة وفهم من إمكان الإضافات إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فإن النسبة إنما يكون بعد صيرورتها جسماً لا قبلها. والأصوب أن يفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه. واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لأن الجسم الذي ألفه قد تألف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير لا تتألف مما لا يتناهى أصلاً. كان نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده غير متناهية نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر. أقول: هذا تالٍ لقوله: إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وأمكنت الإضافات

الصفحة : ٢١١

بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم. والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله: فكان جسم كان نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده إلى قوله: متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية أخرى هي قوله: كان نسبة حجمه إلى قوله: نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالٍ للمقدم المذكور والأظهر ما ذكرناه. وتقرير الكلام أن يقال إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر متناهي القدر ومؤلف من أجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر إلى شيء متناهي القدر. واعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء

المتناهية وبين سائر الأجسام إلا بعد أن صيره جسماً وذلك لأن النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلاً. قوله: لكن ازدياد الحجم الغير المتناهية نسبة متناه إلى متناه. وهذا خلف محال. أقول: هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به إنتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى إما أزيد من حجم الواحد أو ليس بأزيد منه. والثاني باطل لأنه لا يفيد زيادة المقدار والأول أيضاً باطل لأنه لو كان حقاً لكان نسبة حجم المؤلف من عدد يتناهى في الجهات الثلاث إلى حجم جسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه إلى متناه لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء فنسبة متناه إلى متناه كنسبة متناه إلى غير متناه. هذا خلف محال. فليس الأول حقاً وإذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى. تنبيه: أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية وأنه ليس يجب أن يكون لكل جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل فقد أوجب إمكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل. لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية أو غير متناهية

الأجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل. وسماه تنبيهاً لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم وإنما أورد القضية الأولى مهملة وهي أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لأن الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو أن الأجسام المتناهية الأقدار لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم أيضاً جزئياً لئلا يوهم كذب الكلية فأهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كلياً. قال الفاضل الشارح: إنه قال في القضية الأولى لا يجوز أن يكون الذي هو في قوة قولنا يجب أن لا يكون وفي الثانية ليس يجب أن يكون. وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية ممتنع أن يكون ومن المتناهية غير ممتنع فلا جرم حكم في الأولى بالامتناع. وفي الثانية بالإمكان العام. أقول: إنه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله: إلى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان الواجب إذن أن يقول في هذا القسم أيضاً يجب أن لا يكون. فكأنه قال ومن الناس من يجوز هذا التأليف ثم لما أبطله أورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بأنه لا يجوز ولما قال في الفصل الأول: ومن الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل أي يزعم أنه يجب فلما أبطله أورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بأنه لا يجب وبالجملة فالقضية الأولى مهملة كما مر والثانية جزئية لأن قوله: ليس يجب أن يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب أن يكون بعض الأجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئياً وهو قوله: فقد أوجب إمكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه هيهنا. وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالاً وهو أن امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداد مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد أوجب إمكان وجود جسم ولم يقل فقد أوجب وجود جسم. وأجاب عنه بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عاماً وأيضاً إن كان خاصاً فقوله صحيح وذلك لأن الممتنع هو حصول جميع الانقسامات. أما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فإذن ليس في الوجود

جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل إلا لمانع خارجي كالفلك. أقول: وإلا ظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً عن الأجزاء لزمه إمكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الإمكان. بل هو في نفسه كما هو عند الحس. الحس يحكم باتصال الجسم وإثبات المفاصل على ما ذهب إليه الفريقان أمر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلاً في نفس الأمر كما هو عند الحس. قوله: لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال ووقوع المفاصل فيه إما بفك وقطع وإما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة وإما بوهم وفرض إن امتنع الفك لسبب. أي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الأول وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لأن الانفصال إما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق أو لا يكون والثاني إما أن يكون في الخارج أو في الوهم مثال الأول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم. تذنيب: سيما الوهمية لا يقف إلى غير النهاية. وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب والمستبصر ير شده القدر الذي نورده. لما أبطل الاحتمالين من الأربعة المذكورة بقي الحق أحد الآخرين فأشار هيهنا إلى بطلان أحدهما بقوله: وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف إلى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء. ووجوه القسمة هي الثلاثة المذكورة. وإنما قال: لا سيما الوهمية لأن البرهان المذكور في الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيباً لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم. قوله: وهذا باب أي مسألة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها والمستبصر ير شده القدر الذي نورده أي في هذا

الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي أوردناه. تنبيه: إنك ستعلم أيضاً مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية أن الحركة عليها أو زمان تلك الحركة كذلك وأنه لا تتألف أيضاً مما لا ينقسم حركة ولا زمان. قد حصل من المباحث المذكورة أن الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة إلى غير يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل أشكاله أيضاً كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الأجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح أيضاً كذلك وجميع ذلك أعني الأجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير. فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله: من احتمال المقادير إذ لم يقل من حال احتمال الأجسام ولم يذكره تصريحاً لأنه لم يبين وجودها بعد ثم نبه أن حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقها في العقل فإن الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزى ولا زمان. ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان إلى ماض ومستقبل وحال لا تصح لأن الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون أجزاءً لها وإلا لكان التنصيف تثليثاً بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فإذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على إثبات الجزء. إشارة: قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً متصلاً. المقصود من هذا الفصل إثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب السطوح وللأمر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الأجسام والمراد هيهنا المعنى الأول والاتصال يدل على معنيين:

أحدهما صفة لشيء لا بقياسه إلى غيره وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل الصورة الجسمية اتصال أيضاً وقد يقال لهذه الصورة أيضاً اتصال وامتداد

الصفحة : ٢١٥

بالمجار ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه إلى غيره وهو أيضاً بمعنيين: أحدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار إنه متصل بالثاني بهذا المعنى. والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثاني بهذا المعنى. والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس إلى الغير فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأول. ولما تقرر هذا فنقول: المقدار في قول الشيخ: مقداراً ثخيناً متصلاً ينبغي أن يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل. وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعلمي لأنه كمية متصلة ثخينة وإنما قدم الثخين لأنه أعرف فإن القائلين بالجزء يعترفون بثخانة المتصل أعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لأنه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل أشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعباً مثلاً فمر أمر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت أن للجسم الطبيعي شيئاً هو الجسم التعليمي وإنما قال قد علمت ذلك مع أن إثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة أمراً بيننا غير متنازع فيه ولا محتاج إلى برهان ومجموع هذه المعاني أعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فإذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم. فإن قيل: بم يعرف أن الجسمية شيء مغاير لهذه الأمور فإنه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن إثباتها له. قلنا: كونه موجوداً لا في موضوع أعني جوهريته أوضح شيء له وهو مغاير لهذه الأمور وكونه شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمي أمر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته. قوله: وأنه قد يعرض له انفصال وإنفكاك. لجزئية الحكم عن الأفلاك. وأقول: هذا غير مستقيم لأن الأفلاك قد يعرض لها الانفصال بأحد معانيه أعني الوهمي ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه. فالصواب أن يقال إنه جعل الحكم لأن الحكم جزئياً لأن بعض الأجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم أسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله

الصفحة : ٢١٦

بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصاليات الممكنة فيه على ماهر. قوله: وتعلم أن المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولاً هو بعينه الموصوف بالأمرين. يريد بالمتصل بذاته هيهنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ومشكلاً بسائر الأشكال والدليل على أن اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل أن المقادير أعراض بهذه العبارة: أما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة. ولو حمل المتصل بذاته هيهنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على إثبات الهيولى بحاله إلا أن الحق ما متصلة ولكن بغيرها أعني بالصورة وإنما قيد القابل للاتصال

والانفصال بقوله قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين لأن القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه أحدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفاً بالطارئ كالصورة التي تنعدم هويتها الإتصالية عند طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فإن الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه. قوله: فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته. قوة الشيء بمعنى إمكان وجوده وإمكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده أي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول هيهنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع لوجودها أن الشيخ إنما أراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار. قال الفاضل الشارح: قوله: فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك أنه ذكر أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال فينبغي أن يضاف إليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه

الصفحة : ٢١٧

حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء. حتى ينتج فإذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك المقبول وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين. ثم قال: وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة لأنا إن قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل والأمور العدمية لا تستدعي محلاً ثابتاً فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان أنها ثبوتية بأنها من الأمور الإضافية التي تستدعي محلاً حتى إذا بينا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى. وأقول: في هذا الكلام موضع نظر لأن إعدام الملكات ليست أعداماً صرفة فهي تستدعي محالاً ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل على ما قال فقد أثبت محله وهو الذي من شأنه أن يتصل. والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو إدخال ما لا ينفصل بالفعل في طريانه وبعده إذ لا يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده. قوله: وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً. المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين. ثم إذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لأن إعادة المعدوم ممتنعة فإذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الأحوال جميعاً هو غير متصل بذاته وهو الهيولى. وتلخيص هذا البرهان أن نقول: لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصالٍ ما في ذاته وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلاً فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً موصوفة بالانفصال فإذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد أخرى فهو الهيولى. واعلم أن

الصفحة : ٢١٨
شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين في وجود المادة وذلك لأن الشيء يجب أن يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيءٍ ما متصل بذاته إليه حتى يصير جسماً فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ينسون أن كون الجسم متصلاً في نفسه أمر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض. وأيضاً ينبغي أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها أيضاً لا يعرضان للمادة إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة ليوقف على أحوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ومحوجاً إلى مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الأولى ومحوجاً إلى مادة أخرى ويتسلسل. إلى غير ذلك من الشبه وذلك لأن المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل إنما تتصف بهما تعاقب الصور. والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفي الهيولى وهي أن الجسمية فيها جمعاً للمثلين وأيضاً لم تكن هي بالمحلية أولى من الجسمية وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى وإما على سبيل التبعية فإذن كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية فيها. وإن لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة فإن ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير. وهم وتنبيه: ولعلك تقول إن هذا إن لزم فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم فيما أحسب كذلك. أقول: هذا هو الوهم. وتقريره أن يقال إنكم استدللتم بإمكان وجود الإنفكاك والانفصال بالفعل في بعض الأجسام على كونه مقارناً للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة
الصفحة : ٢١٩
الصغيرة وإن كان قابلاً له بحسب التوهم. قوله: فإن خطر هذا ببالك هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر كون كل ذي حجم يحجب وسطه طرفيه من الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم يكون شيء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود أو الوهم له وذلك لتساوى الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكاً وبعضها عنصراً أو ما يجري مجراه. واعلم أن الامتداد المذكور قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلي جنساً كان أو نوعاً وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت إليه الإشارة في النهج الأول. وإنما يكون إذا أخذ وحده موجوداً في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ أخذه كذلك وأشار إليه بقوله: طبيعة الامتداد فإن الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك كما مر. ولا شك في أنه من حيث هو طبيعة شيء واحد في نفسه مغاير لسائر الطبائع. وما لها من الغنى إن القابل أو الحاجة إليه

متشابه. وذلك لأن الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معاً فإن اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضي الاختلاف. قوله: وإذا عرف بعض أحوالها حاجتها إلى ما تقوم فيه عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها فحيث كان لها ذات كانت لها تلك الطبيعة. أي إذا صار بعض أحوالها وهو إمكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفاً لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت. قوله:

لأنها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول. قد بينا أن الطبيعة تكون بأي الاعتبارات مادة وبأيها جنساً وبأيها نوعاً. فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنساً لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً إياها نوعاً ولا وإنما قال نوعية ولم يقل نوع لأنها إنما تصير نوعاً بانضياف معنى العموم إليها فهي وحدها لا تكون نوعاً بل تكون نوعية وإنما ذكر اختلافها بالخارجات عنها دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لأن الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلاً يكون مقتضياً في بعض الصور لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضياً في سائر الصور له. وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور وهو أن يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الإنسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز أن يكون الامتداد الجسماني مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الإنفكاك دون غيره من الأجسام. فأجاب عنه بأن الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الأحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن أن تقتضي شيئاً من حيث هي غير محصلة ثم إذا تحصلت بشيء انضاف إليها ودخل في وجودها المحصل فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح أورد الشك أولاً في أن الجسمية طبيعة نوعية واحدة بأن ماهيتها يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك. وثانياً بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الأول أن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلاً بذاته قابلاً للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضٍ للحكم وفيه كفاية ولا حاجة بنا إلى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه. وعن الثاني أن الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي أوردها على كون الطبيعة الجنسية

مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف الطبيعة النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في التطويل بالإعادة. وهم وتنبيه: أو لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام إلا الذي يقع بحسب الفروض والأوهام وما يشبهها. المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول: من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في

الأجسام المؤلفة مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره وهو قولهم إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق بل إنما هي متألفة عن بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط إنما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكاً أصلاً وينقسم وهماً للحجة المذكورة ومقاديرها مختلفة في الصغر والكبر وأشكالها مختلفة. وربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادي إلى مثل هذا القول في الأرض وحدها وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كروية الشكل. وفيه نظر لأن الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أنهم يقولون إنها غير متخالفة إلا بالشكل وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة. وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب أقليدس أشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في إيرادها. وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الأجزاء إلا في تسمية الأجزاء بالأجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها. ووجه تعلقه بهذا الموضع أن الحجة المذكورة في نفي الأجزاء إنما اقتضت كون اقتضت كون كل وكانت الحجة المذكورة في إثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلاً للانقسام الإنفكاكي فإذن لو كانت البسائط غير قابلة للإنفكاك بل إنما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان إثبات المادة بالحجة المذكورة متعذراً فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً. قوله:

الصفحة : ٢٢٢

فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن القسمة الوهمية والفرضية أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين آخرين فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الإنفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الإنفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين. هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبائع تلك البسائط بزعمهم وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة إما في الامتناع عن قبول الانفصال أو الاتصال أو في جواز قبولهما. والأول ظاهر الفساد والثاني حق. فإن قيل: لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه. قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا إلى القول به في الفلك إنما المقصود هيهنا هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في إثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لأن أصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين إلى ما يكون بسبب عرضين قارين وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين وأراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالإضافي ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام لأن الجميع مما يجوزونه ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما تقتضيه. الطباع يقال

لمصدر الذاتية الأولية لكل شيء والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الإنفكاك حكم

الصفحة : ٢٢٣

المتباينين. قوله: اللهم إلا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل. هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازماً كما في الفلك أو زائلاً كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلاً وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ومنفكاً ولا تجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة. فيقال له: إنما نذهب إلى ذلك لمانع وهو أن الصورة الفلكية أعني النوعية أمر مقارن للامتداد الجسمي مانع إياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير أنتم فرضتم البسائط متشابهة قوله: ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه. معناه أن كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدد أشخاصه في الوجود أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد وهذا معنى قوله إن نوعه في شخصه وذلك لأنه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الإنفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه. هذا خلف. وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام إلى ذكره في أثناء حل هذه الشبهة. واعترض الفاضل الشارح بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل. وذلك سهو منه لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع. واعترض أيضاً بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهي أمور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها. وجوابه أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات أخر تنبيه: وكل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فإنه لا يوجد

الصفحة : ٢٢٣

المتباينين. قوله: اللهم إلا من عائق مانع خارج من طبيعة الامتداد لازم أو زائل. هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازماً كما في الفلك أو زائلاً كما في الأجسام الصغيرة الصلبة مثلاً وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلاً ومنفكاً ولا تجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة. فيقال له: إنما نذهب إلى ذلك لمانع وهو أن الصورة الفلكية أعني النوعية أمر مقارن للامتداد الجسمي مانع إياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير أنتم فرضتم البسائط متشابهة قوله: ولعل هذا العائق إذا كان لازماً طبيعياً كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه. معناه أن كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل أن يتعدد أشخاصه في الوجود أي لا يكون في الوجود منه إلا شخص واحد وهذا معنى قوله إن نوعه في شخصه وذلك لأنه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الإنفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه. هذا خلف.

وهذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجر الكلام إلى ذكره في أثناء حل هذه الشبهة. واعترض الفاضل الشارح بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل. وذلك سهو منه لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع. واعترض أيضاً بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال وهي أمور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها. وجوابه أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن وأورد اعتراضات أخر تنبيه: وكل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي فإنه لا يوجد

الصفحة : ٢٢٤

للأشخاص أن تكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه أي لا يوجد ذلك النوع إلا شخصاً واحداً وكيف يوجد اثنينية أو كثرة لأشخاص ذلك النوع والعائق عنه لازم طبيعي. هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجماً بالإشارة وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه أنه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة. ومعناه ظاهر. قال الفاضل الشارح في شرحه: كل ماهية إما أن يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة فإذن لا يحصل منها إلا شخص واحد أو لا يكون وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية فذلك الزائد إن كان لازماً منها إلا شخص واحد لا يقبل الإنفكاك وإلا فيلزم الخلف. وفي مصدر هذه القسمة نظر لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشركة إلا إذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عنه. تذنيب: أليس قد بان لك أن المقدار من حيث هو مقدار أو الصورة الجرمية من حيث هي صورة مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد أن يتخصص في بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه. يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين. قال الفاضل الشارح: هذه المسألة تفريع على إثبات الهيولى وإذ لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيباً والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كان أجزاؤه منتفشة فتندمج أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس. وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير إليها متساوية النسب فإن ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيراً و بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله: أن لا يتخصص في بعض الأشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله: ولا صورة جرمية له ولتكن هذه هي الهيولى الأولى وقيدها بالأولى لأن مادة كل مركب تكون هيولاه وإن كان جسماً.

الصفحة : ٢٢٥

إشارة: وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية ولأن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في واحد وإنه زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان. هذه مسألة تناهي الأبعاد وهي إحدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي أيضاً مبدأ لمسائل أخرى: منها مسألة إثبات محدد الجهات كما

سيأتي بعد وهي أيضاً من الطبيعيات ومنها مسألة امتناع إنفكاك الصورة وما يتبعها أعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسألة أوردها هيهنا. وقد دل بقوله: يجب أن يكون محققاً عندك على أنها إحدى المطالب الجليلة. قال الفاضل الشارح: لما بين الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة أراد بعد ذلك أن يبين امتناع إنفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه مشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل إلا مع المادة الجسمية لا تنفك عنها. الفصل الثاني من سابعة إلهبات الشفاء أنه ليس يجوز أن يكون بعد قائم لا في مادة لأنه إما أن يكون متناهياً أو غير متناه والثاني باطل لأن وجود بعد غير متناه محال وإذا كان متناهياً فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعالٍ عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال. ثم قال وهذه المسألة أعني إثبات تناهي الأبعاد مبنية على أربعة مقدمات: الأولى إن الأبعاد الغير متناهية لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان إلى غير النهاية. والثانية: أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلاً يكون البعد ذراعاً والثاني زائداً عليه بنصف ذراع. والثالث: زائداً على الثاني أيضاً بنصف ذراع وهلم جراً وينبغي أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك

الصفحة : ٢٢٦

الزيادات غير متناه في الطول. ألا ترى أنا إذا نصفنا خطاً وجعلنا أحد نصفيه أصلاً وزدنا عليه نصف النصف الآخر ثم ننصف النصف الباقي وهلم جرا إلى غير النهاية وهذا ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فإذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها إلى الأصل غير متناهية والأصل يتزايد لا إلى نهاية مع أنه لا ينتهي إلى متناهية أن يصير المزيد عليه غير متناه أما إذا كانت بقدر واحد أو كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجوداً في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزائد. الثالثة: أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد إلى غير النهاية فيكون هناك إمكان زيادات على تفاوت يفرض بغير نهاية. الرابعة: أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد فكل بعد أخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه. ونرجع إلى المتن فنقول: إنما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله: إن جاز وجوده لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهياً بل يصح أن يقال لو ثبت وجوده لكان متناهياً. وقوله: وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان إلى قوله: يتزايد بيان المقدمة الأولى. قوله: ومن الجائز أن يفرض بينهما إلى قوله: من الزيادات إشارة إلى المقدمة الثانية. قوله: ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى قوله: بغير نهاية إشارة إلى المقدمة الثالثة. قوله: ولأن كل زيادة توجد فإنها مح المزيد عليه قد توجد في واحد إشارة إلى المقدمة الرابعة. قال: ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله: وأية زيادات أمكنت فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها أقول: ويحتمل أن يكون قوله: وأية زيادات أمكنت متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة أي وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معاً فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه في بعد واحد ويكون قوله: فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله: ولأن كل زيادة فيكون هذا الفاء جواباً لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولأن كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فإذن يمكن أن يوجد

بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية. وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله: ولأن معلل ولا لإيراد لفظة أن وجه.
الصفحة : ٢٢٧
قال: وتركب البرهان أن يقال: إما أن يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير متناهية أو لا يكون والثاني باطل لأنه لا يخلو إما أن يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر أو لا يوجد والأول يوجب انقطاعها مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي أن لا يكون هناك زيادة إلا وهي حاصلة بعد آخر فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة في غيره صدق على المجموع أنه حصل في بعد فإذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير متناهية مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف. فثبت أن القول بلا نهاية الأبعاد يؤدي إلى أقسام كلها قال: وجميع هذه المقدمات جلية إلا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب أن يكون الكل حاصلاً في بعد فإن للمطالب أن يطالب عليه بالدليل. وهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان استمر البرهان وإلا سقط. وأقول: إنه لم يجعل كون الكل حاصلاً في بعد معللاً بكون كل واحد حاصلاً في بعد فقط بل جعله معللاً بكون كل واحد وكل مجموع يمكن أن يوجد أيضاً حاصلاً في بعد. والفاضل الشارح لما جعل قوله: وأية زيادات أمكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية. وأما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لأنه إذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير متناهية مجموعاً موجوداً وجب حصوله أيضاً في بعد. ثم قال: لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد إثباتها بإبطالها نقيضها وهو قوله: وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون إمكان الأبعاد قوله: فيكون إنما يمكن وجود البعد المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة. يعني يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة.
الصفحة : ٢٢٨
قوله: فيصير الامتدادين محدوداً في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم. أي إذا كان لإمكان الأبعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب أن ينتهي البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه. قوله: وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده. أي إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه فقد وجب انقطاعهما. قوله: وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود ومن جملة غير المحدود. وذلك أي إن لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التي فرضناها أنه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها. وهو محال فقوله: وهو ذلك المحدود أي أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول قال: فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بعد واحد مشتملاً على الزيادات الغير متناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم. قوله: فتبين أنه يكون هناك إمكان أن يوجد بعد بين الامتدادين الأولين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصوراً بين حاصرين. هذا محال.

ومعناه ظاهر قال: فإن قيل: الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الأبعاد وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهي الامتدادين إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الأبعاد فإذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب. فنقول: لا شك أنا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لأنا نقول: القول بكونهما غير متناهيين مشتمل على جميع الزيادات أو لا يكون فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه لأنه لو كان بعد فوقه لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملاً على جميع

الصفحة : ٢٢٩

الزيادات وإن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب أن يكون آخر الأبعاد إذ لو لم يكن آخر الأبعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملاً عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه. هذا خلف. فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة. أقول: هذا القسم الأخير الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام فإنما يكون منه. وقد ذكر هذا الفاضل في جواب اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة أخرى: هي أن كل واحدة من الزيادات الغير المتناهية إما أن يكون حاصلاً في بعد آخر فوقه أو لا يكون فإن لم تكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر إذ لو كان لكانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا وكانا متناهيين وإن كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فإما أن يكون الكل حاصلاً في بعد أولا يكون. ومحال أن لا يكون لأنا قد بينا أن البعد العاشر مثلاً البعد العاشر فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين: الأول: أن ذلك البعد غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين. الثاني: أن البعد المشتمل على جميع الزيادات إن كان فوقه فهو غير مشتمل على الجميع لأنه لا يشتمل على ما فوقه وإن لم يكن فوقه بعد آخر انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي إلى أقسام كلها باطلة والغرض من إيراده أن تالي المتصلة المذكورة أعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازماً هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد وهيهنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وإنما بقي الالتباس هيهنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلاً في بعد على ما مر ذكره. فهذا ما يمكن أن يقال في هذا الموضع وإنما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لأنه بذل المجهود فيه. قوله: وقد تستبان استحالة ذلك وقد تستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة أو لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية.

الصفحة : ٢٣٠

لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم أن يوجد في الخط أول نقطة يسامتها القطر ويستحيل أن يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساوياً للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لفرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران. إشارة: فقد بان لك أن الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل أعني في الوجود. يريد بيان امتناع إنفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى

فبين أولاً لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه أما بيان الأول فهو أن الشكل وإن قيل في تعريفه إنه ما أحاط به حد أو حدود لكنه إذا حقق كان ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية وكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة أو أكثر من واحدة من جهة إحاطتها به فإذن الشيء المتناهي يلزمه أن يكون ذا شكل التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله: أعني في الوجود أن الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته لأنه يمكن أن يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل إنما يستلزمه من حيث إنه في الوجود لا ينفك عن شكلٍ ما لوجوب تناهيه.
قوله: فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه أو يلزمه لسبب الحامل والأمور التي تكتنف الحامل. قال الفاضل الشارح: تركيب الحجة أن يقال: لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون لها محلاً أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً وهذه قسمة منحصرة وثاني الأقسام محذوف لظهوره وذلك لأن الحال إن كان لازماً كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وإن لم يكن لازماً فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم أعني الشكل وباقي الأقسام مذكور.
الصفحة : ٢٣١
وأقول: كلام الشيخ مشعر بأن الأقسام ثلاثة ووجهه أن يقال: لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها أو لا يكون كذلك بل يكون غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها. ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف أحد الأقسام مما لاحاجة إليه ولا هو مطابق للمتن. قوله: ولو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسام في مقادير الامتدادات و هيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته. هذا أول الأقسام وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفرداً عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه أولاً في نفس المقادير وذلك لأن الاختلاف فيه إنما كان بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات وإنما قال: هيئات التناهي ولم يقل التناهي لأن التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك لأن هيئة التناهي أمر يعرض للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال: وحينئذ يجب والكثير منه واحداً أي لو فرض أقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض أكثر كثير منه وإذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة. والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الأصل بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة. فالحاصل أن المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الأجسام وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفعلاً عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في

الوجود إلا أنه أسقط اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط وفسر قول الشيخ: بأن اللازم لهذا القسم ثلاث محالات
الصفحة : ٢٣٢
أحدها تشابه المقادير والثاني تشابه الأشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما. على أن كل واحد منها محال برأسه ثم أمعن في الاعتراض على كل واحد ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك. وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قررناه وله: ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثر فيه وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال الانفصال وقد بانت استحالة هذا. هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزومه كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلاً للفصل والوصل لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور الانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر. وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد إلا بعد كونه متأتياً لأن ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فإذن حصولها يقتضي كونه مادياً وقد فرضناه منفرداً عنها هذا خلف. وما أورده الفاضل الشارح هيهنا وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضي كونه قابلاً للفصل والوصل لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة. ليس بقادح في الغرض لأن الشيخ لم قوله: وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلا بعد إمكان انفعالها. واعلم أنه ألزم المحال في القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً وفي هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط. قوله: فبقي أنه بمشاركة من الحامل. أي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقاً. ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى إذن تأثير وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا
الصفحة : ٢٣٣
نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها إلى الهيولى لا في ماهيتها فإذن هي لا تنفك عن الهيولى. وذلك هو المطلوب. وهم وإشارة: أو لعلك تقول وهذا أيضاً يلزمك في أشياء أخر فإن الجزء المفروض ليس له شكل الفلك ثم تقول إن الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد. هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره لأن الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فإذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور. فقوله: وهذا أيضاً إشارة إلى قوله في الفصل المتقدم: وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله: أشياء أخر على أن هذا الإشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها كالأرض المخالفة لبعض أجزائها في توسط الأجرام وقيد الجزء بالمفروض لأن البسيط إنما يتأخر وجود

جزئه عنه بخلاف المركب ويكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة فإذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض أعم الأسباب خصه بالذكر. قوله: فنقول لك. يريد أن يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في إحداهما دون الأخرى. المقدار والشكل فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه أن يكون لما يفرض جزءاً له بعده مثل ذلك لاستحالة أن يكون الجزء كالكل مادام الجزء جزءاً والكل كلاً وأما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلاً عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه. قوله: إن الشكل حصل للفلك إن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن
الصفحة : ٢٣٤
نفسها أو عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بإيجاب ذلك السبب أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءاً ما للكل لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورة الكل. معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه أولاً تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية. ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك. والقوة اسم لمبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد هيهنا هو الذات نفسه أو ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه قال: فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب بإيجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى أن لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً للكل بعد حصول صورة الكل. أي لما أوجبت الصورة النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل. وقد اختلف النسخ هيهنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل إحداهما مخفوضة لكون الحصول مضافاً إليها والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله لا يكون. ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل وهو الأصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميراً يعود إلى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم ذكره ويجوز أن يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي. قوله: فهذا له عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها. أي هذا الحال للفلك عن عارضٍ وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ومانعٍ يقتضيه السبب المذكور ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة إياها المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها. قوله: وأما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئاً إلا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة
الصفحة : ٢٣٥
هي في نفسها واحدة لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب أن يستحق شيئاً معيناً مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن أن يقال هيهنا لحقها من غيرها شيء بحسب إمكان وقوة ما أو صلوح موضوع لحوقاً سابقاً ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة. يريد أن المقدار لو انفرد لم تكن الكلية والجزئية أصلاً فضلاً عما يلزمهما لأن نفس طبيعة لا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء. وليس هناك علة ولا مادة قابلة فإذن لا اختلاف هناك. وتختلف النسخ هيهنا ففي بعضها هكذا: لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا عن مقارنة

قابل وهي أصح وفي بعضها: إلا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لم يصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل يستحق الاختلاف. ثم قال: فليس يمكن أن يقال هيهنا لحقها شيء من غيرها يعني من الفاعل. ثم قال: بحسب إمكان وقوةٍ ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي إليها لكونه صورة. ثم قال: أو صلوح موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضين وقيده بهيهنا لأن الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق أن خالف فيه الجزء الكل. واعترض الفاضل الشارح بأن تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لأن مادتي الكل والجزء إن اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر وإن تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ إن احتاجت إلى مادة تسلسلت المواد وإلا فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيهما من غير احتياج إلى مادة. فإن قيل: تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب كونها أولى بأن يكون كلاً منه. قلنا: فليكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة. والجواب أن المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصور والأعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير أشياء متقدمة ومتأخرة لسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصورة في اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تحتج هي إلى تنبيه: هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية.

أقول: يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع أمر لا يقتضيه ذاتها بل إنما تستفيد من الصورة الجسمية. وهذه مسألة يبتنى عليها البرهان على امتناع إنفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت إما ذات وضع أو غير ذات وضع والقسمان باطلان: أما الأول فلأنه مناف للحكم المذكور وأما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل. والوضع يطلق على معان: منها كون الشيء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض ومنها ما هو المقولة المشهورة. والمراد هيهنا هو الأول والمعنى أن الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه أنها التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد. قوله: ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم. أي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو إما أن يكون منقسماً ذاته عن الصورة جسماً ذا حجم وقد كان حاملاً للحجم هذا خلف. قوله: أو غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى إشارة. وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به أن الحامل إن كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى إشارة وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي إلى المشار إليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لأنه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار إليه فإذن لا يكون المقطع مقطعاً فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة يمتد إليه ولا يتجاوزه يكون مقطعاً لها وهذا هو المراد من قوله: أو غير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى إشارة. قوله: نقطة إن لم ينقسم البتة أو خطاً أو سطحاً إن انقسم في غير وجه الإشارة. أي ذلك المقطع لا يخلو إما أن لا ينقسم في جهة أخرى أو ينقسم

والثاني لا يخلو إما أن الثاني خطاً وعلى التقدير الثالث سطحاً وإنما لم يحتمل قسماً آخراً لأن الأبعاد الجسمية
الصفحة : ٢٣٧
ثلاثة وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة لم يبق إلا اثنان. فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت إما جسماً أو نقطة أو خطاً أو سطحاً وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها أحد هذه الأشياء يتبين من تصور ماهياتها فإن الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة إلى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة في غيرها وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ والحامل لا يكون حالاً فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتج فيه إلا إلى قسمة. تنبيه: فلو فرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص. يريد بيان امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها ويتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره أنا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة موضع من المواضع أو تتحصل وإن تحصلت فلا يخلو إما أن تتحصل في جميع المواضع أو في بعضها دون بعض والأول والثاني من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل. والثالث أيضاً محال لأن ذلك المواضع إما أن لا يكون أولى بها من غيره أو يكون أولى فإن لم يكن كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وإن كان أولى بها فالأولوية إما أن كانت حاصلة قبل أن تلحقها الصورة أو حصلت بذلك وهذان قسمان وهما أيضاً محالان. مع أن لكل منهما نظيراً في الوجود والشيخ أوردهما وأورد نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز. قوله: فليس يمكن أن يقال إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك كما يمكن أن يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعاً هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الأخرى وإنما
الصفحة : ٢٣٨
ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض. هيهنا لأن الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن أن يقال إن ذلك أي حصوله في ذلك الموضع إنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر ثم أشار بقوله: كما يمكن أن يقال إلى نظيره في الوجود وهو أن تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلاً في موضعه الطبيعي فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك أو كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزأين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع أولى بها والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها ثم أشار بقوله: وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه لأنها مجردة بحسب هذا الفرض إلى الفرق المذكور. قوله: وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض كما يمكن أن لحوق الصورة وهناك وضع جزئي فيكون موضعه الطبيعي متخصصاً بحسب موضعه الأول وهو أقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعاً لهذا الصائر ماء وهو هواء وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأنا جعلناها مجردة.

وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود: أما بيان الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها إلى جميع المواضع التي تقضيها الصورة التي تلحقها فهي إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله: وليس يمكن أيضاً أن يقال إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية التي تكون لأجزاء كل واحد مثلاً كأجزاء الأرض وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها. إنما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لأن الحيز الطبيعي أجزاءً كثيرة

وحصول الهيولى مع الصورة في أحدها دون غيرها يقتضي أولوية فلأجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم أشار بقوله: كما يمكن أن يقال في الوجه الذي ذكرناه إلى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الأول الذي كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً بحسب الصورة السابقة أعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء بل قصد الجزء الذي هو أقرب أجزاء الموضع المائي إلى الموضع الأول فتخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله: بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي أي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهيهنا سببان أحدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقاً والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع الجزئي منه بالقصد. ثم أشار بقوله: وإنما لا يمكن هذا أيضاً لأنا جعلناها مجردة إلى الفرق بينهما. ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الأول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك أن حلول الصورة في الهيولى لا يجوز إلا على سبيل التبدل بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقه. واعلم أن فائدة إيراد النظيرين سد باب إيراد المعارضة بهما وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم أولوية أحد المواضع به يمكن أن يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع الحصول فالوجه في تخصصه بأحد المواضع هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة به. ثم إن أجيب بأن المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هيهنا. عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في أحد أجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع أن المجردة بأحد الأحياز الممكنة. فيجب بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصص أقرب الأجزاء منه بذلك وهيهنا ليس كذلك إذ ليس له وضع سابق فلا يخصص. وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصري لا يجب اتصافه بإحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية فهي وإن كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في أحد الأحياز. وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك. فظهر الفرق. أقول: هذا إشكال برأسه ليس في الكتاب منه عين

ولا أثر. وأما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى في حال تجردها بأوصاف متعاقبة يقتضي أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها. فليس بشيء لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف إن تخصصت بوضع فهي غير

مجردة وإن لم تتخصص فنسبتها مع الأوصاف إلى جميع الأوضاع واحدة. تذنيب: فالحدس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية. وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية. ذكر الفاضل الشارح: أن الحجة على امتناع وأبطل الأول في فصل ثم أبطل الثاني في الفصل المتقدم بأنها عند اقترانها بالصورة إما أن تحصل في كل الأحياز أو لا تحصل في شيء منها أو في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الأولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على إبطال الثالث ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقاً لأنه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين. أقول: ويحتمل أن يكون الوجه في ذكر الحدس أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً ينعكس عكس النقيض إلى أن الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة أي لا تكون مجردة أصلاً وهيولى الأجسام هي المقترنة بالصورة فهو لا تتجرد عن الصورة الجسمية. تنبيه: والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صوراً أخرى. يريد إثبات الصورة النوعية وهي التي تختلف بها الأجسام أنواعاً. واعلم أن سلب الخلو إيجاب المقارنة فمعنى لا يخلو أنها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً بل ربما تقارنها وقتاً دون الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وإن كان بامتناع إنفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً. قوله: وكيف ولا بد من أن يكون إما مع صورة توجب قبول الإنفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو

بعسر أو مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية. أي وكيف يحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة: أحدها قبول الإنفكاك والالتئام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك اللازم للفلكيات. وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي إنما يجب بعلل يقتضيها ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الأجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لأن الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها إذن أمور مختلفة أيضاً غير الهيولى والصورة ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور. قوله: وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها. الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين أو الوضع ويمتنع أن يكون في جميع الأمكنة أو على جميع الأوضاع فإذن جسميته تقتضي أن تكون في مكان أو وضع غير متعينين ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على ما يجيء في النمط الثاني فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص أو وضع خاص متعينين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وإنما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لئلا يصير الحكم جزئياً فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين. واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الإنفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الأمكنة مناسبة للأين وهكذا في سائر الأعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض أن كون الجسم بحيث يستحق أينا الأعراض فإن السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده إلى مكانه الطبيعي ووضعه

الطبيعي باق عند جموده أو إصعاده بالقسر أو تكعيبه. والفاضل الشارح أورد عليه شكوكاً كثيرة.
الصفحة : ٢٤٢
منها أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة فإن أسند اختلاف الصور في العنصريات إلى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات إلى اختلاف قوابلها في الماهيات. قيل فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض إليها من غير توسط للصورة. والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومبادئها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الأحوال المذكورة فإن سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية إلا أنه ينبغي أن ينسب إليها تحصل الأجسام أنواعاً وصدور الأعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك. ومنها أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور فإن أعراضه لا تزول وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمه أيضاً لا محالة ويكون لزومها له إما للجسمية أو لما يكون حالاً فيها أو لما يكون محلاً لها أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً. وأبطل الأقسام إلا كونه لما يكون العناصر لا يحتاج إليها لجواز أن يكون بعض تلك الصور أعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لمقتضية سهولته فإن من الجائز أن يكون صعوبة القبول عدماً لسهولته وبالعكس ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدمياً. والجواب أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لأن سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصورة لا غير فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب أن يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لأنها تلزمها لأنها صورة الفلك لا غير وأما استنادها إلى المحل علي ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلاً وأما جعل بعض صور العنصرية أعداماً فغير معقول لأن الأعراض المذكورة ليست بعدميه أما الأينية فظاهر وأما الباقية فعلى ما تبين في مواضعها والأمور الوجودية لا تصدر عن الإعدام. ومنها المعارضة أولاً بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية فالجسمية إن كانت معلولة لها لزم الدور وإلا لم تكن الصور مقومة للجسمية فإذن لم تكن صوراً وثانياً بأن القول بكون بتلك الصور مصادر لأعراض غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الأين وكذلك من سائر الأبواب من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بأن الكثير
الصفحة : ٢٤٣
والجواب عن الأول أن الصور ليس من شرطها أن تقوم الجسمية بل من شرطها أن تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الأين بشرط الكون في مكانها والعواد إليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي أوجبه هذا الفاضل. إشارة: واعلم أنه ليس يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية وإلا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معينات وأحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل. قد أشار الشيخ فيما مر إلى أن الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخيصها إلى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما إليها فأراد أن يبين في هذا الفصل أنها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخر غير

الهيولى لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة إذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى بأن قال لزوم المقدار والشكل إما للصورة أو للفاعل أو للحامل والتزم بأنه للحامل فكان لقائل أن يقول: العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل أن يقول: لو كان الاختصاص بكل كيفية لأجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لأجل صورة أخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحداً أخره إلى هيهنا والجواب أن أسباب الاختلافات والاختصاصات هي الأمور السابقة المعدة للأمور اللاحقة فقوله: لا يكفي أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية أي حتى تتشخص فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الجزء والكل فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام قوله: بل يحتاج فيما يختلف أحواله أي أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معينات أي إلى مشخصات وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل للماهية

الصفحة : ٢٤٤

والحقيقة بل تحتاج إلى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قواه وأحوال متفقة من خارج وكان ينبغي أن يقول وأحوال مختلفة من خارج لأن سبب المختلفات ينبغي أن يكون مختلفاً لا متفقاً لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا سائر العلل عللاً لا تتمثل ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والأحوال الأرضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور وأما الحامل فهو علة قابلية. قوله: وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى. أقول: قال الفاضل الشارح: كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على أسرار هي اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور. أقول: ومن تلك الأسرار التنبيه بوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الأسباب التي تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه في نفس الأمر. وهم وتنبيه: العلة المطلقة الأولية لقوام الهيولى بها مطلقاً أو تكون الصورة آلة أو واسطة لمقيم آخر تقيم الهيولى بها مطلقاً أو تكون شريكة لمقيم آخر باجتماعهما جميعاً تقوم الهيولى أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر. يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر أولاً الأقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها. قال الفاضل الشارح: تلك الأقسام أن يقال لما ثبت تلازمهما فإما أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى فهذه

الصفحة : ٢٤٥

أربعة أقسام والأول منها على ثلاثة أقسام فإن صورة تكون للهيولى إما علة مطلقة أو جزءاً منها أو لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة. فخرج من هذا أن الأقسام ستة. والحق من جملتها عند الشيخ واحد وهو أن الصورة جزء العلة للهيولى. وأقول: التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة ويكون

إما بينها وبين معلولها أو بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر على ما بالانتساب إلى ثالث كذلك فلا تعلق لأحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون أن التلازم بين شيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين.
وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك أولاً بل قسم وجه التلازم إلى قسمين أحدهما أن يكون لكون أحدهما علة للآخر والثاني أن لا يكون كذلك والأول كان محتملاً للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال أن يكون القابل فاعلاً استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر فنبه على أن ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على أن الحق في هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه. فهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع أيضاً بحسب الاحتمال العقلي إلى قسمين بأن ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما إما مع الآخر أو الهيولى مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلى مقارنة الصورة فوائد: منها أنه إنما قال في أن تقوم ليعرف أنها مفتقرة إليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها أنه قال تقوم بالفعل أنها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها أنه قال إلى مقارنة الصورة ليعرف أنها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم. ثم قال وعلى قوله: إلى مقارنة الصورة شك لفظي وهو أن المقارنة حالة إضافية تعرض للشيء بالنسبة إلى غيره والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات فإذن المقارنتان أعني مقارنة الهيولى للصورة

ومقارنة الصورة للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح أن يقال الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة أن يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل إلى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب أن تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون إلى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى. أقول: يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك إلا أنه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل أن يقال إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب إلى أنها في قيامها بالفعل أي في تشخصها مفتقرة إليها والشيء يجوز أن يحتاج في اتصافه بصفةٍ ما إلى ما يتأخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما مفتقرة إلى حجة لإن الذي مر هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم إن كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة قال: وسيأتي إبطال الاحتمالين. وأقول: أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير في الآخر كما ظنه وأما الاحتمال الآخر وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً فقد بينا أنه لا يفيد التلازم إذ القابل لا يقتضي الإيجاب في عليته. قال: والفرق بين الآلة والواسطة أن كل آلة واسطة ولا ينعكس لأن الآلة لا تكون موجدة إلا أن الإيجاد يتوقف على توسيطها والمتوسط قد يكون موجداً

كالعلة القريبة. وأقول: الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطها والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس إلى طرفيه فأحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة. قال: وقوله: أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى إلى آخره إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التي يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما وهي أن يقال لما ثبت التلازم فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر وإليه أشار بقوله: وليس الجانبين على السواء أو الاستغناء من الجانبين على السواء وأقول: لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً وأيضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى. بل الأظهر ما ذكرته ويكون قوله: أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة

إلى قوله بعكسه إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور وقوله: بل يكون سبب ما إلى آخره تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم إلى قسميه. قال: ثم هيهنا شكان لفظيان: الأول أنه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ليس بأولى من العكس جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر أو بالآخر من غير إثبات ثالث وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني إن أراد بقوله: يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وإن لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكوراً فعلى التقدير الأول بعض الأقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الأقسام محذوف. أقول: الشك الأول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الإشارة إلى فساده وسيأتي بيانه بقول أبسط. والشك الثاني غير وارد لأن إشارة: أما الصور التي تفارق الهيولى إلى بدل فليس يمكن أن يقال إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين. صور العناصر جمارق الهيولى إلى بدل أما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي إذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان أخريان. وأما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سيأتي وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلاً أما الجسمية فلامتناع الخرق والالتئام عليها. وأما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها. والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللاً مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصورة المذكورة لأنها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الأولان من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال: بل لا بد في أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين من الأربعة المذكورة في الفصل المتقدم.

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا بانفراده بل بإعانة من الصورة وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكاً عن الصورة ثبت احتياجها إلى الصورة ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم أنها تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة أي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الأشخاص ولما لم تكن الصورة من

حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن أن تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فإن المعلول الواحد بالعدد يحتاج إلى علة واحدة بالعدد فعلم أن هناك شيئاً آخراً مبايناً للهيولى والصورة وواحداً بالعدد دائم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما إليه فتجتمع منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع. إشارة: يجب أن يعلم في الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منهما سبباً لقوام يريد أن يبين أن الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية أو فلكية ممكناً زوالها أو ممتنعاً فإنها لا تكون عللاً مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى. قال الفاضل الشارح: إن الحجة المذكورة هيهنا مبنية على مقدمات: الأولى أن المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشيء سواء كان التأخر بالذات أو بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية أن الشيء الذي يكون مع المتأخر عن ثالث يجب أن يكون متأخراً عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الإشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة. قال: لأن محدد الجهات متقدم على الجهات وهي إما مع الأجسام المستقيمة الحركة أو متقدمة عليها والمتقدم على المتقدم متقدم واستعملها أيضاً في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين أن الحاوي كان متقدماً على المحوى الذي هو مع عدم الخلاء لكان متقدماً على عدم الخلاء ثم زعم هناك أن الفلك الحاوي الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على

الفلك المحوى فخرج منه أن ما مع القبل بالذات لا يجب أن يكون قبل وما مع البعد يجب أن يكون بعد والفرق مشكل. أقول: المعية تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق أحدهما بالآخر إما من حيث التصور أو من التي يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً في الوجود ووجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء أمراً مغايراً له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين أو اعتبارين فيهما ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك أن وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال: الثالثة أنا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية وبينا أن الجسمية لا يمكن أن يكون علة لهما فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو إما مع الشيء أو يكون متقدماً عليه فثبت أن التناهي والتشكل إما أن يكونا قبل الجسمية أو معها. ولقائل أن يقول: الشكل هيئة إحاطة الحدود بالجسم فهي متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن أن يقال إنه متقدم عليها. قال: والغلط في البيان الأول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما إذن غير متأخرين عنها فإن ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية والتقدم بالعلية متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين أو كتقدم جزء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة وإن لم يكن شيء من تلك الأجزاء علة لشيء من تلك العوارض. فهذا ما عندي في هذه

المقدمة. أقول: هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا أن الصورة من حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل إنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه أن الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها إليهما ولا يبعد أن يحتاج الشيء في تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع المتأخرين عنه فإذن التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا

الصفحة : ٢٥٠

الموضع. قال: الرابعة أن التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر. ثم قال: وإذا عرفت هذه المقدمات فنقول: الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما إما متقدمان على الجسمية أو موجودان معها فالهيولى متقدمة إما على المتقدم على الصورة أو على ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة أو واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال. ولقائل أن يقول: عندكم أن الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة. أقول: قد مر أن الصورة إنما هي شريكة العلة من حيث كونها صورةً ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث بكونها صورةً ما متقدمة على الهيولى أما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون صورة متشخصة لأن الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فإنها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح. ولنرجع إلى تفسير المتن. قوله: ولو كانت سبباً لقوامها مطلقاً لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى أقول: وفيه إشارة إلى ما ذكرناه وهو أن السابقة بالوجود هي المتشخصة.

الصفحة : ٢٥١

قوله ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة أيضاً على الهيولى بالوجود. معناه أن الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة والأشياء التي علل لوجودها ما تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهيولى لأن السابق على السابق على السابق سابق. وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك الصورة وجود غير وجود الهيولى ثم يكون عن وجود الصورة وجود الهيولى ومعناه على أولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية أن علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعاً حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فإن العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له. فانظر كيف فرق الشيخ هيهنا بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فإن كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها. قوله: على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان وكل قسم منهما داخل في الوجود. قال الفاضل الشارح: اعلم أنها يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولاً ثم نباين احتياج الحجة المذكورة في هذه الإشارة إليه ثانياً فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين وضم ما بعده إلى ما قبله فإنه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغواً أما التفسير فهو أن المراد من قوله: على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذات العلة هو أن المعلول قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقياً لها مثل مسألتنا هذه فإن

الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضاً لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله: وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية فإن اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه أن الهيولى وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لا يجب أن تكون مباينة عن ذات الصورة لأن
الصفحة : ٢٥٢
المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسألتنا هذه أقول: إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مرادة أيضاً بقوله: فإن اللوازم المعلولة قسمان أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لأنه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الإلهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة: يجوز أن يكون بعض الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا تم البحث يوجب وجود القسمين هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنه أراد بقوله هيهنا: فإن اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي وأراد بقوله: وكل قسم منهما داخل في الوجود أن البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج. قال: وأما بيان أن الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة فالذي عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها هيهنا لا تعلق لها بهذا الكلام أصلاً بل لو ضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال: الصورة إذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج إلى المحل فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون تلك الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل: لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم إنه يجب حلولها في الهيولى لا لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل لأن الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها أو لأن الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ إنما أورده في هذا الموضع لأنه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الأشياء التي هي علل الصورة سابقة أيضاً على الهيولى: حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر أن يقال له هيهنا إذا كانت الهيولى محلاً للصورة فأي حاجة بك إلى هذه الحجة الدقيقة على أنها
الصفحة : ٢٥٣
ليست معلولة للصورة بل يكفيك أن تقول الحال محتاج إلى المحل والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء. فلما توقع هذا الاعتراض هيهنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم إنه أعاد بعد ذلك إلى تتميم الحجة التي ابتدأ بها. فهذا ما عندي في هذا الموضع. أقول: هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب أن يقال: إن الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قدر أنها علة مطلقة للهيولى لوجب أن تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة

الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها أو حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الروايتين جميعاً. أشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يمتنع تحقيقه في هذا الموضع فإن الهيولى وإن كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الخارج بدونه لأن العلة إذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف تسبق على ما يقارن وجودها. وإنما أشار إلى ذلك بقوله: على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة أي مع أنها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع أن هذا التقدير غير صحيح للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان إليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم إن الشيخ استشعر أن يقول المعلول المقارن يجب أن يكون معلولاً للماهية لا للوجود لأنه لا يجوز أن يكون الشيء معلولاً للوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للماهية مقارناً للوجود كالفردية للثلاثة وليس الأمر هيهنا كذلك فإن الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً فنبه بقوله: وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة للماهية على أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولاً لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولاً لعلة تكون الماهية جزءاً منها أو شريكة لها كما ذهبنا إليه هيهنا فيكون معنى كلامه. وإن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة فهو أيضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم إنه لما وصف المعلولات بأنها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مر من الكتاب أشار إلى إمكان وجود الصنفين من قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان. فظهر من

الصفحة : ٢٥٤

البيان أن هذا الكلام ليس لغواً ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وأن الحجة المذكورة متعلقة به لأنه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسألة. قوله ولكن قد علم أن التناهي والتشكل من الأمور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها إلا بهما أو معهما. قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة الثالثة. قوله وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك. قال: ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة. قوله: فتصيرالهيولى سبباً من أسباب ما به أو معه تتمة - يتم خ - وجود الصورة السابقة أو بتتمة وجودها للهيولى وهذا محال. فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى أو واسطة على الإطلاق وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله: ما به أو معه تتمة وجود الصورة أن التناهي والتشكل كانا مما به والباقي ظاهر. وهم وتنبيه: ولعلك تقول إذا كانت الهيولى محتاجة إليها في أن يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة. فيكون الجواب أنا لم نقض بكونها محتاجة إليها أن يستوي للصورة وجود بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه. ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل. قال الفاضل الشارح: هذا سؤال على الفصل السابق وهو أنكم قلتم إن الصورة لا يستوي لها وجود إلا بالتناهي و التشكيل أو معهما وهما محتاجان إلى الهيولى فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجهٍ ما. وجوابه أنه ليس كل ما احتاج الشيء إليه وجب أن يكون علة للشيء بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلاً لا حاجة بنا إليه. قال: ولقائل أن يقول: أتقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى أم لا تقول فإن قلت بطل قولك إن الصورة شريكة لعلة الهيولى لأنه يلزم من القولين كون

الصورة متأخرة ومتقدمة معاً وإن قلت إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجهٍ ما على
الصفحة : ٢٥٥
وأقول إنه يذهب إلى أن الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لأن الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها. وهذا هو المراد من قوله: أنا لم نقض بكونها محتاجاً إليها في أن يستوي للصورة وجود أي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها في وجود شيء توجد الصورة به أو معه أي قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى في وجود التناهي والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة لهما. فإذن هي أعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة. ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر من غير أن يلزم الدور على ما قلناه. إشارة: أنت تعلم أن الصورة الجوهرية إذا فارقت المادة فإن لم يعقب بدل - لم تعقب بدل خ - لم تبق المادة موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب أن يقول ويقيم البدل أيضاً بالهيولى على أن تكون الهيولى قامت فأقامت لأن الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور. قال الفاضل الشارح: لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى أراد أن يبطل القسم الثاني من الأقسام الأربعة التي صدرنا الباب بها وهو أن يقال الصورة محتاجة إلى الهيولى. وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره أن الصورة الجوهرية إذ زالت عن المادة فإن لم يحصل عقيبها في المادة صورة أخرى تكون بدلاً عنها لم تبق المادة موجودة لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الصورة وإذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة أي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق أن نقول إنه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لأن الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظاً لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت تقوم أولاً ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا
الصفحة : ٢٥٦
بينا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى وهو معنى قوله: وبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة قال: ولقائل أن يقول: هذا الفصل كالمناقض لما مضى لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك للهيولى مبنية على أن الهيولى تقدماً بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو أن قوله: فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الإطلاق فإن الجسم لا ينفك عن أينٍ ما وشكلٍ ما ومقدارٍ ما وإذا كان كذلك فمتى زال أين معين أو شكل معين أو مقدار معين فلا بد من أن يحصل أين آخر وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بدلاً لما مضى ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة. فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان إنما يصح في بعض الأشياء وبالبرهان. وأقول: لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى أشار إلى أن المسألة لا تنعكس لاستحالة الدور ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت

متقومة بنفسها قبل وجود الصورة إما بالذات أو بالزمان وهو محال لما مر. وهذا بعينه هو الذي أورده في بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى. وأشار إليه بقوله: على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للأخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى ثم إنه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لأن الهيولى من حيث هي هيولى قابلة أورده الشارح فينحل بما ذكرناه مراراً من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى وأما الشك الثاني فليس بوارد لأن امتناع إنفكاك الجسم عن أينٍ ما إنما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسماً بل في وجوده وتشخصه إلى الأين من حيث هو أين ما لا من حيث هو أين معين والأين من حيث هو أين ما يحتاج إلى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو أين معين يحتاج إلى جسم معين وأما قوله ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً. فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة بأنه مقيم للمادة فقط. وهذا سهو من باب توهم العكس فإن كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة إنما هو جوهر يقيم جواهراً هو محله ومادته وهذه أعراض أقامت أعراضاً لا أنها أقامت أجساماً

الصفحة : ٢٥٧

متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فإذن النقض بها ليس بمتوجه وأما قوله فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيماً للمادة بذلك البدل. فليس نتيجة لما ذكره لأن الذي ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون مقيماً للجسم المتشخص بالأيون وذلك لا ينافي إقامة المادة بالصورة. إشارة: ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر حتى يكون كل واحد منهما متقدماً أقول: يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة في الكتاب وهو أن يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة إما بالآخر أو مع الآخر فإنه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم. وبدء بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر لأنه أوضح فساداً ولأن الثاني راجع إليه أيضاً ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التي أوردها هو. قوله: ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع الآخر ضرورة لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر جاز أن يقوم كل واحد منهما وإن لم يكن مع الآخر وإن تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه. أقول: وهذا هو الذي تكون الإقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التي أوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر. وبيان هذا القسم هو أن ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر لا يخلو إما أن يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه أو لم يتعلق واحد منهما تأثير ما في أن يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الأول بعينه الذي بان بطلانه. والحاصل أن هذا القسم يرجع إما إلى عدم التلازم أو إلى الدور المذكور ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علة واحدة إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي أن يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفاقية فقط. واعترض الفاضل الشارح بأن المطلوب هيهنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وأنتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم إلا إعادة

الصفحة : ٢٥٨
الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في إبطاله إلى البرهان وكيف وإن له مثالاً من الموجودات فإن الإضافات لا توجد إلا معاً مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى لتأخرت عنها فلا يكونان معاً وللزم من احتياج الأخرى إليها الدور. فإن قلتم: هذا التلازم لا يعقل إلا في الإضافات قلنا: دعوى انحصاره في الإضافات مفتقرة إلى بينة. والجواب أن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ليس إلا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن الدعوى واضح بنفسه غير محتاج إلى برهان وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الالتباس اللفظي وأما المتضايفان فليس هما ذاتان أفاد شيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً فإذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك إلى ذات الأخرى وهذا لا يكون دوراً ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها إلى الأخرى لا إلى كلها بل إلى بعضها الغير المحتاج إلى الجملة الأولى فظن أن الاحتياج بينهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور. وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعلقهما معاً وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى من غير دور وتخالفه من وجه كون الصورة أقدم ذاتاً من الهيولى. وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف لأن المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها إلى إثبات الهيولى ثم إن التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر أنواع المضاف المشهور. فبقي أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد فإذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية على السواء - سواء خ -. قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين بالآخر من غير عكس وإلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر. وإذا بطل القسم الأخير ثبت الأول وهو الذي

الصفحة : ٢٥٩
قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام هي كون الصورة علة أو آلة وواسطة أو شريكة للعلة وقد أبطل منها أيضاً قسمان وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة. قوله: وللصورة في الكائنة الفاسدة تقدم ما فيجب أن تطلب كيف هو. إنما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لأن تصور التقدم فيها مع كوناً متجددة على الهيولى الباقية في جميع الأحوال أبعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو أنها تشارك شيئاً آخراً في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فإنها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى. إشارة: أصل وعن معين بتعقيب الصور إذا اجتمعا تم وجود الهيولى. لما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً وهو أن الصورة جزء العلة ثبت أنه حق فصرح به في هذا الفصل وأشار بقوله ذلك إلى ما أوجب طلبه في الفصل السابق وبين أن الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سبباً أصلاً وإنما سماه أصلاً لأنه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وأيضاً لأنه الذي يفيد أصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فإن الصورة لا تفيد إلا إخراج ذلك الموجود المستفاد منه إلى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من

الجسمانيات وإلا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلاً كما سيجيء ذكره وبيان صفاته. وأما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معيناً لأنه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا أصل وجودها فهو يعين السبب الأصلي في إقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح إلى أن ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة. وأقول: إنها ليست بكافية في تعقيب الصور لأن حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فإن العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك إلى مفيض لأصل وجود سيأتي بيانه وإلى أحوال اتفاقية من خارج طبيعية أو قسرية يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين إن

الصفحة : ٢٦٠

حمل على علة الصورة فينبغي أن يحمل عليها بأسرها وحينئذ يكون السبب الأصلي أيضاً داخلاً في المعين من وجه ويحتمل أيضاً أن يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب أصلي وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلي بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلي. ولعله سماه أصلاً لأجل أنه علة بالوجهين أحدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو أصل في العلية مطلقاً. وعلى التقديرين جميعاً. فقوله: إذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الأصلي والصورة من حيث هي صورة لأن العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود على ما مر فإذن الصور المتعاقبة شريكة للسبب الأصلي في إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهراً غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الأحوال النوعية. وتشخص بها الصورة وتشخصت هي أيضاً بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل. قال الفاضل الشارح: لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة أراد أن يشير إلى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالأخرى ثم إن فيه شيئاً وذلك أنا قد بينا فيما مضى أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة إن كان لمادة أخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ هيهنا أن كل واحدة منهما أعني الهيولى والصورة تتشخص بالأخرى وهذا لا يقتضي الدور لأنا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الأخرى ولقائل أن يقول: إن تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى متوقف على تشخص كل واحدة منهما فإن المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم إليه غيره. ويمكن أن يجاب عن ذلك بأن يمنع هذه المقدمة فإن انضمام الوجود إلى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً فكذا هيهنا. أقول: تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها لأجل صورة تعينها الأمر إنها هذه الصورة بل من حيث إنها صورة ما كما مر وأما تشخص الصورة بذات

الصفحة : ٢٦١

الهيولى من حيث إنها هيولى ما فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى وإن لم تكن هذه الصورة فإذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلاً للتشخص بل قد قيل: إن كل نوع

يحتمل أن يكون له أشخاص فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة أي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخيص فيصير النوع لأجلها كثيراً لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلية هي الأعراض المكتنفة لها كالوضع والأين ومتى وأمثالها المسماة بالمشخصات فظهر أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة من غوامض هذا العلم. وأما قول الفاضل الشارح: الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لأن الشيء المطلق يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق كما مر ذكره. والأول موجود في الخارج والعقل وإليه نذهب هيهنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فإذن ليس بصحيح أن يقال: إنه غير موجود أصلاً. وأما الجواب بانضمام الوجود حيث هي خارجية في أحكامها بالأمور العقلية من حيث هي عقلية. وهم وتنبيه: أو لعلك تقول. لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر. والذي يخلصك من هذا أصل نتحققه وهو أن العلة كحركة يدك بالمفتاح وإذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح وأما المعلول فليس إذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة يدك وإن كان معه بل يكون إنما رفعها لأن العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما أعني الرفعين معاً بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في إيجابيهما ووجوديهما. لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو أنهما لما تلازما في الرفع فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر أولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على أحد قسمي التلازم الذي

يكون بين العلة التامة وبين معلولها. والجواب أن التلازم في الرفع إنما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ولذلك قيل: المعلول ووجود العلة أقدم من وجود المعلول. تذنيب: يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذا الحال. الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها. وبيان أن حالها في تقدم الصورة حال العنصريات أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالأخرى هناك أيضاً إما أن يكون من الجانبين على السواء وهو باطل إما للدور أو لعدم التلازم وإما أن يكون من جانب واحد ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى لأن القابل لا يكون فاعلاً فإذن هي الصورة وهي إما أن تكون علة للهيولى أو واسطة وآلة أو جزء علة والأولان باطلان لما مر فهي إذن شريكة لسبب أصلي يكون مجموعهما علة للهيولى. قال الفاضل الشارح: فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات إلا بشيء واحد وهو أنّا قد بينا في العنصريات أن الهيولى ليست هي المحتاج إليها بأن قلنا إن الصورة إذا زالت وجب أن يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا هيهنا بأن القابل لا يكون فاعلاً وهذا البيان كان عاماً لهما إلا أن الشيخ لما لم يذكر في أن الحال فيهما واحد. وأقول: ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشيء آخر وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجية إلا أن بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت. تنبيه: الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه. الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع: الجسم التعليمي والبسيط

وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة. فالجسم هو مقدار ذو وضع له أبعاد
الصفحة : ٣٦٣
ثلاثة والسطح هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في مباحث الماضية بالعرض وبقيت قوله: الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لأنه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي إنما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد أفاد بقوله: الجسم ينتهي ببسيطه إثبات البسيط أولاً وكيفية لزومه الجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهةٍ ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط وأما بالخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلاً ويكون ذا وضع لأن هذه المقادير ذوات أوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلاً هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقداراً لعدم الامتداد فيها. قال الفاضل الشارح: إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيطه. لأن البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فإنها نهاية لذي النهاية فإذن القول بأن البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي به يتناهى الجسم. وأقول: التحقيق يقتضي أن يكون هناك يكن ثلاثة أمور: أولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم الثاني له إذ هو مقارن ومستلزم للأول وأما الثالث فإذا اعتبر عروضه للأول كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذي السطح وإذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة إلى ذي النهاية. قوله: والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسماً فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهياً أمر بدخل في تصوره جسماً ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناه إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه.
الصفحة : ٣٦٤
قال الفاضل الشارح: مراده أن السطح والتناهي ليسا جزأين لماهية الجسم لإمكان إنفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور إلا بعد تصور أجزائه ثم اعترض عليه بأننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه عن الهيولى والصورة إلى الحجة ولم يكن ذلك إلا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصاً مكتسباً بالرسوم وبعد معرفتهما تاماً مكتسباً بحدود مشتملة عليهما أو لكون تصور الشيء غير مقتض لتصور أجزائه. وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي. أقول: والجواب عنه أن أجزاء الشيء في العقل أعني الجنس والفصل غير أجزائه في الوجودية وإن كانت الأولى بالقوة مشتملة على الأخيرة فإن الأبعاد المأخوذة في حد الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزأين عقليين إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبين الشيخ أولاً أنهما ليسا بجزأين في الوجود وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل أن يتصور كون ذي السطح وذي التناهي

جزأين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين أنهما أيضاً ليسا كذلك لإنفكاك تصوره عن تصورهما. واعلم أن الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني أما الأولان فلما مر وأما الأخير فلما سيأتي وهو أن السطح لا يفعل الجسم. وقال أيضاً معترضاً على قوله: من حيث يلزمه التناهي أنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي أن يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له. وهذا باطل لأنا بينا أن النهاية إضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له. ثم قال: ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن يكون سبباً لثبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان اللمي إذا كان معلولاً للأكبر وعلة لثبوته للأصغر. وهو مناقض لحكمه عن قريب بأنها من المضاف المشهوري فعله نسي ذلك ثم إنه إن أخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة منفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض فإن تلك الإضافة لا تعقل إلا بعد العروض فانظر إلى هذا الرجل الفاضل كيف

الصفحة : ٢٦٥

يخبط في كلامه ولا يبالي أين يذهب وبما حققناه من قبل وهو أن الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة. قوله: وأما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط وأما المحور والقطبان فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة - والخط كمحيط الدائرة خ - قد يوجد ولا نقطة. يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضاً بواسطة التناهي فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب أن يعرف أولاً الألفاظ التي استعملها في هذا الموضع. فنقول: الكرة السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاً هما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين إلى المحيط قطرهما وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي أعظم الداوئر على سطح الكرة التي يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين: إما القطع وإما الحركة. قوله: وأما المركز وأما المركز فعندما تتقاطع أقطار أو عند حركةٍ ما أو بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهى فإنه لا وسط ولا سائر مفاصل الأجزاء في القادير إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة أو تجزئة وإذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى أن يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم أقول: يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء: أحدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة إنما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي

الصفحة : ٢٦٦

المركز وأما الفرض فظاهر وأما قبل عروض هذه الأمور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها أي كما أن موضع النقطة في الثلثين متعين

بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر أن وقوع الفصل في المقادير إنما يكون بالقوة فقط ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض كما مر ذكره قال الفاضل الشارح: لا شك أن إمكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا في موضع معين وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك المواضع فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال وهكذا القول في سائر النقط فإذن تكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل والقول بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام فإذن الحركة أيضاً لا توجب الانقسام والجواب أن هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بأن لا يفرض والدائرة إن لم يفرض فيها شيء لم يلزمها شيء منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن سائر أجزاء الخط إلا أنها تمتاز بالفرض ولا ترتفع بأن تقول إنها لازمة وإن لم تفرض لأن تصور المنتصف فرض فضلاً عن التلفظ به. قوله: وأنت تعلم من هذا أن الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا أهل التحصيل وأما الذي يقال بالعكس من - في خ - هذا: أن النقطة بحركتها تفعل الخط ثم السطح فهو للتفهيم والتصوير والتخييل ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط أو سطح فكيف يتكون ذلك بعد حركتها. أفاد هيهنا أن هذه الأمور كيف تترتب في الوجود وأن الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط. وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح. تنبيه: ما أسهل ما يتأتى لك تأمل - أن تتأمل خ - أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وأنه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متنحٍ عنه وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم أولياً. وهذه المسألة

الصفحة : ٢٦٧

وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وإنما أورد هذه المسألة هيهنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير متنح عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسبت النفس هذا الحكم الأولى في مبادئ وبأمثاله فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولى ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله: وأن ذلك للأبعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والأعراض فإنه أيضاً تنبيه على أن الهيولى وسائر الصور والأعراض لا حصة لها في العظم إلا بالعرض فالأبعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في أن عظمين يجتمعان هما أعظم من أحدهما فإن الكل أعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساوياً لجزئه. واعلم أن النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا يتمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقطة والسطوح أيضاً حكمها من حيث الطول والعرض حكم الأجسام ومن حيث العمق حكم النقطة ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عناه الامتياز الوضعي فمن يحكم بأن هذا الحكم إشارة: إنك تجد الأجسام في أوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في أوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها أجساماً ما محدودة القدر وتارة أعظم وتارة أصغر فتبين أن الأجسام الغير المتلاقية كما أن لها أوضاعاً مختلفة كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً فإن كان بينها خلاء غير أجسام وأمكن ذلك فهو أيضاً بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض

وإن كان لا جسم. يريد إبطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم أنه لا شيء محض وفرقة تزعم أنه بعد ممتد في جميع الجهات من شأنه أن يشغله الأجسام بالحصول فيه ويكون مكاناً لها. قال الفاضل الشارح: يعني بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحداً منهما. وأقول: هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الأجسام وهو الذي يسمى بعداً مفطوراً ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد أبطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى بأن فرض فيه أجساماً يختلف أبعاد ما بينها التقدر الخلاء الواقع بينها بها فإن اللا شيء

الصفحة : ٢٦٨

المحض لا يمكن أن يتقدر بشيء أصلاً ثم بين أن الخلاء الذي يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة والتقدير وأنه يتجزأ على الحدود المشتركة وأضاف إلى ذلك مقدمة هي أن كل ما الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الأولى وإن كان لا جسماً كما زعمت الفرقة الثانية. تنبيه: وإذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة - إلا بمادة خ - وتبين أن الأبعاد الحجمية لا تتداخل لأجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فإذا سلكت الأجسام في حركاتها تنحى عنها ما بينهما ولم يثبت لها بعد مفطور فلا خلاء. يريد إبطال المذهب الثاني وإنما أبطله بوجهين وذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه إلى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم إحداهما أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في باب إثبات الهيولى والثانية أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المذكور صار هكذا: الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو إذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله: فلا وجود لفراغ هو بعد صرف وإذا أضاف الثانية إليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ولا يثبت له فهو إذن ليس بعداً مفطوراً من شأنه أن يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك للأجسام بعد مفطور ثم أنتج من الجميع قوله: فلا خلاء وإنما وسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله. إشارة: ولقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا. ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود كان من المحال أن يكون مقصداً للمتحرك وكيف تقع الإشارة نحو لا شيء فتبين أن للجهة وجوداً. يريد إثبات الجهات. والجهة هي التي يمكن أن يقصدها المتحرك الأيني على الاستقامة أو الإشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة أنها كما سيتحقق نهايات الامتدادات. قال الفاضل الشارح: المناسبة من وجهين: أحدهما أن الخلاء يظن أنه مكان والجهة

الصفحة : ٢٦٩

مناسبة للمكان والثاني أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف كالخط والسطح فهي يناسبها. واستدل الشيخ على وجودها بقياسين: أحدهما أن الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني أن الجهة يشار إليها وما يشار إليه فهو موجود. إشارة: اعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات - المقولات خ - يريد بيان أن الجهات ذوات الأوضاع وليست من المعقولات - المقولات خ - المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو أن الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس أيضاً أن صغرى القياس الثاني من المذكورين وإن كان بيناً بحسب التصديق فإن لميته في نفس

الأمر موقوفة على هذا القياس وهو أن يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للإشارة الحسية. إشارة: لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجاً عن ذلك لكانتا ليستا إليها ثم هي إما أن تكون منقسمة في ذلك الامتداد أو غير منقسمة فإن كانت منقسمة فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ولم يقف لم يخل إما أن يقال إنه يتحرك بعد إلى الجهة أو يقال يتحرك عن الجهة فإن كان يتحرك بعد إلى الجهة فالجهة وراء المنقسم وإن كان يتحرك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهة لا جزء الجهة. فتبين أن الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن أن يحرص على أن يعلم كيف يتحدد للامتدادات أطراف يريد بيان ماهية الجهة وإنما أخره إلى هذا الموضع لأن من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المهية فبين أولاً أنها موجودة ثم بين أن وجودها على أي أنحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققته طرف للامتداد غير منقسم وإنما يتحقق ذلك لوجوب - بوجود خ - تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة إلى الحركة والإشارة جهة. وما في الكتاب ظاهر. ولقائل أن يقول: إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع إلى حركة إليه وحركة عنه أي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة

الصفحة : ٢٧٠

بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها فغير حاصرة لأن هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وإيراد قسمة لا يصح بالقياس إلا إلى ما لا ينقسم في بيان أن الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب. والجواب أن الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون إما عن جهة وإما إلى جهة ويعود القسمان الأولان وإلا فجاز أن تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فإذن القسمة حاصرة. وهم وتنبيه: لعلك تقول ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى وأيضاً فإن تشككت به غير ضائر في الغرض أما الفرق فلأن المتحرك إلى الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة بل مما يتوخى بلوغه أو القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة وأما الآخر فلأن الجهة لو كانت يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له. وذلك غرضنا. على أن الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام. الوهم هو شك في كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك أن حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة من السواد إلى البياض إنما يقصد ما ليس بموجود فإذن تنتقض كلية الكبرى. وأجاب عنه بشيئين: أحدهما جعل الكبرى أخص مما كان هو أن يقال المتحرك في الأين لا يقصد ما ليس بموجود فإن معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق. والثاني التزام الشك لأن الشك غير قادح في المطلوب وذلك لأن الجهة التي تحصل بالحركة إلى الجهة تكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فإنا ما سعينا إلا لأن نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع. وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال: على أن الحق هو الفرق. الأجسام تنقسم باعتبار الجهات إلى ما يتقدم عليها ويحددها وهو أجسامها الأولى وإلى ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو أجسامها الثانية. إشارة: اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون إلى جهاتٍ تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنَعدُ - فلنُعدِّ خ - عما

الصفحة : ٢٧١
يكون بالفرض وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك. يريد إثبات جسم محدد للجهات محيط بالأجسام ذوات الجهة. فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوائم أعني أبعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستاً اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الإنسان باعتبار طول قامته حين قائم بالفوق والتحت: الفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان منها طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال: واليمين ما يلي أقوى جانبيه بحسب الأغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف: والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقاله ثم يستعملها في سائر بعض الامتدادات على بعض فأما إن لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي أطراف الامتدادات غير متناهية بحسب إمكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس إلى نقطة واحدة. قال الفاضل الشارح: الحكم بأن الجهات ست. مشهور وليس بحق فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة. أقول: وهذا صحيح. ثم قال: محاذياً لبعض المتقدمين وأما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية إن سمينا كل حد جهة أو مثل عدد الخطية والسطحية إن لم يعتبر النقطية مثلاً المثلث جهاته ثلاث. أقول: هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فإن المقرر أن الجهة طرف الامتداد وأضلاع المثلث ليست أطرافاً للامتدادات بل امتدادات هي أطراف السطح ولنرجع إلى المقصود فنقول: الجهات الست تنقسم إلى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل وإلى ما يتبدل به وهو الأربعة الباقية وذلك لأن المتوجه إلى المشرق مثلاً يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فإن القائم لو صار منكوساً لا يصير ما يلي رأسه فوقاً وما يلي رجله تحتاً بل صار رأسه من تحت من فوق وكان الفوق والتحت بحاليهما. والفاضل الشارح جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوي ضعيفاً والضعيف قوياً يعني اليمين شمالاً والشمال يميناً وهكذا في القدام والخلف

الصفحة : ٢٧٢
والأول فرض واقع وهذا غير واقع. وقال: أيضاً الفوق والسفل يتبدلان بالفرض إن جعل الاعتبار بالرأس والقدم فإن قيام شخصين على طرفي قطر الأرض: يقتضي أن يكون ما يلي رأس أحدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان إن جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله. أقول: ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فإنا بينا أن ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض هو الذي يلي القدم بالطبع. وفسر أيضاً قوله: ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يميناً والجانب الغربي شمالاً تشبيهاً بالإنسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يميناً ويحتمل أن يفسر ذلك بالقدام والخلف لأنه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان باليمين والشمال لتبد لهما بالفرض. إلا أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله: فيما يلينا فتفسير قوله: وما يشبه ذلك بالفلك أولى لأن اتصاف الفلك بذلك إنما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان وأما الأربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه وأحد قطبيه

علوه بالطبع وما بالفرض قال: فلنعد عما يكون بالفرض أي فلنتجاوز عنه لأن الأمور الفرضية لا تنضبط. إشارة: ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة في خلاء أو ملاء متشابهه فإنه ليس حد من المتشابه أولى بأن جعل جهة مخالفة لجهة أخرى من غيره فيجب إذن أن يقع بشيء خارج عنه ولا محالة أنه يكون جسماً أو جسمانياً والمحدود الواحد من حيث هو كذلك فإنما يفترض منه حد واحد إن افترص وهو ما يليه وفي كل امتداد محصل جهتان وهما طرفان وعلى أن الجهات التي في الطبع فوق وسفل وهما اثنتان فالتحدد إذن - أيضاً خ - إما أن يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحداً وإما أن يقع بجسمين والتحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به أو يكون وضع الجسمين متبائن وإذا كان أحدهما محيطاً والآخر محاطاً به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لأن المحيط وحده يحد دطر في الامتداد بالقرب الذي يتحدد بإحاطته والبعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلاء أو ملاء وإذا كان على الوجه الآخر يتحدد به جهة القرب أما جهة البعد فلم يجب

أن يتحدد به لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدداً حداً معيناً ما لم يكن محيطاً ولم الثاني أولى بأن يقع منه في محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لمانع يجب أن يكون له معونة في تقدير تقرير خ الجهة ويكون جسمانياً ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين أن تقدير - تقرير خ - الجهة وتحديدها إنما يتم بجسم واحد لكن ليس لأنه على طبيعة كيف اتفق بل من حيث هو بحالٍ ما موجبة لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطاً يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله. تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب أن نقول: قد ثبت أن الجهة ذات وضع فالجهتان المعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما إما في شيء متشابه خلاء كان أو ملاء أو في شيء مختلف والأول محال: لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه بأن يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيهما بالفرض وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب. فإذن الثاني حق وهو أن يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما يشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسماً أو جسمانياً لوجوب كونه ذا وضع فهو إما جسم واحد يحدد الجهتين معاً أو جسمان يحدد كل واحد منهما كل واحدة منهما والجسم الواحد يكون محدداً إما من حيث هو واحد أو لا من حيث هو واحد فهذه أقسام ثلاثة أما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا وكذلك اللتان بالطبع فإنهما أيضاً طرفا الامتداد فالمحدد يجب أن يحدد جهتين معاً والجسم الواحد من حيث هو واحد إن حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن أن يحدد ما يقابله لأن البعد عنه ليس بمحدود. وإذ بطل هذا القسم بقي أن يكون المحدد إما جسماً واحداً لا من حيث هو واحد وإما جسمين. ثم نقول: وهذا الثاني أيضاً باطل لأن التحديد بجسمين لا يخلو إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر أو على سبيل المباينة والأول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لأن المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد بإحاطته والبعد الذي يتحدد بأبعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدد جسماً واحداً لا من حيث هو واحد وأما القسم الآخر وهو أن يكون بالمباينة فإنه باطل لوجهين أحدهما أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به إلا القرب منه ولا يتحدد البعد به فإذن لا يتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقلنا إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً

والثاني أن لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض - الفرض ح - الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد

معين منه دون سائر الأبعاد الممكنة ليس بأولى من وقوعه في جهة أخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فإن الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وإن امتنع فلمانع مؤثر في التحديد بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فإن علل بهذين صار دوراً وإلا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على أي وجه اتفق بل من حيث الإحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فإذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات. إشارة: كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له لا به لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب أن يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط فذلك الجسم له تقدم ما في رتبة الوجود على هذا بعلية أو على ضرب آخر. يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الأجسام التي تجوز الحركة المستقيمة عليها. وتقريره أن كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته إليه وإما أن يكون من شأنه ذلك والأول هو الذي لا تجوز الحركة الأينية عليه والثاني هو الذي تجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر الجسم لا يجوز أن يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لأن جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل تكون متحددة لأجله حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقاً ويطلبه معاوداً ويجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدماً على الجهة لأنه لا يتصور أن يكون متحركاً في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو إما متأخر عن الجهة وإما مع الجهة معية امتناع الإنفكاك عنها فإذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لأنه متقدم على ما يتقدمه أو على ما يتأخر عنه ما هو معه –

ما لا يتأخر عنه مما هو معه خ - أعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المعي أيضاً كما مر بيانه في بيان أن الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الإطلاق بضرب من التقدم إما بالعلية أو بالطبع وهذا ما في الكتاب وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الأينية. فإن قيل: لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الأينية لأنها تستدعي جهة والجهة إنما تتحدد به. لكفاه فما الفائدة في تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعي وإليه. قلنا: إن الجهات لا تتمايز إلا بكون بعضها طبيعياً لبعض الأجسام وبعضها غير طبيعي على تناهي الامتدادات كافياً في إثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وأيضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض. واعلم أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز أن يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهات أجساماً فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية لجسم آخر كما سيجيء بيانه بل من حيث ذوات جهات أعني تكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز أن يكون بالطبع فإن رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هيهنا بأحد القسمين وأيضاً لم يذكر الشيخ أن وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة هل يجوز أن يكون متقدماً عليه أم لا وذكر الفاضل الشارح أن الأليق بما ذكره في النمط السادس في بيان أن الحاوي ليس علة للمحوى أنه لا يجوز ذلك لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة فإن تأخر وجودها عن

وجود الجهة تأخر عدم الخلاء أيضاً عنه المتأخر عن الشيء ممكن معه فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلاء ممكناً في ذاته ممتنعاً بغيره وهو محال. تذنيب: وإن كان له وضع بالقياس إلى غيره أو إن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له موضع لا يفارق. يريد أن يذنب إثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان سائر أحواله. فنقول في تقريره: الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن

الصفحة : ٢٧٦

لجسم محيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد هيهنا ما هو إحدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض وإلى أشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم إما خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس أيضاً قياماً. وإذا تقرر هذا فنقول: الأجسام تنقسم إلى محيط على الإطلاق غير محاط وإلى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرناه أن القسم الأول لا موضع له أصلاً وله وضع ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض وبحسب الأشياء الداخلة فيه وأما بحسب الأشياء الخارجة الأشياء الخارجة عنه فلا وأما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعاً وإذ تبين هذا وقد تبين فيما مر أن محدد الموضع والوضع ما ذكرناه وإما أن يكون محيطاً لا على الإطلاق بل محيطاً بذوات الجهة ومحاطاً بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع إلا أنه يجب أن يفارق موضعه لأنا بينا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ويعاوده. قوله: ولعله لا يكون المحدد الأول ولعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول فإن كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالأول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة. معناه لعل الأمر في نفسه هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق ثم إن كان للقسم الثاني وجود محاط بالأول يتحدد موضعه به أي إن كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب أن يتحدد بالأول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بني الأمر على التشكيك لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً وعلى تقدير أن يكون شيئين أحدهما قبل الآخر ومحيط به وإن كان الحق في نفسه هو أن المحدد الأول الذي جهة قبله يجب أن يكون متحدد يحتاج في تحدد موضعه إلى غيره فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً

الصفحة : ٢٧٧

لموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول بل يجب أن يكون قبله محدد آخر فإذن المحدد الأول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به وإنما قيد وجود القسم الثاني في قوله: فإن كان للقسم الثاني وجود بقوله: يتحدد بالأول موضعه تنبهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله: فيتحدد به موضع ثاني لأنه تالي المتصلة التي أولها فإن كان وأما المراد بقوله: ووضعه فيحتمل أن يكون الوضع الذي هو المقولة لأن وضع الثاني بحسب الأشياء الخارجة عنه إنما يتحدد بالأول ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع إلا بحصوله في الموضع. وقال الفاضل الشارح: سبب التشكيك أن الحجة على كون المحدد هو المحيط الأول هي أنه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد

ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان: أولهما أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثاني حتى يقال إذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية وإحداهما أقدم فإنها تكون مستندة إلى ما هي أقدم لكن الشيخ فإذن لا يكون الحاوي أولى بالتحديد من المحوي وثانيهما أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدداً لجهات العناصر لأن النار مثلاً إما أن تطلب مقعر الفلك الأعظم أو مقعر فلك القمر والأول باطل وإلا لكانت النار في حيزها أبداً بالقسر والثاني يقتضي أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه النار. قال: ولأجل هذين الشكلين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استناد التحديد إلى المحيط المطلق أولى لا لكونه أقدم بل لكونه أعظم وأقوى ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الأولوية. وأقول: وأما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر وأما الشك الثاني فليس بوارد: أما أولاً فلأنه يقتضي أن يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء. وهذا مما لم يقل به قائل وأما ثانياً فلأن العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على حاق تلك الجهة كالأرض أو لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والأمكنة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان النار أن يكون

علة لتحدد الفوق فإنا على الأصل المذكور إذا فرضنا متحركاً يجتاز على حيز النار ويصعد ما يقابله فإذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الإطلاق فليس المراد أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح أورد المتن في هذا الموضع هكذا: فإن كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالأول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بأن المحدد إن كان غير الفلك الأعظم فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم تتحدد بعد تحدد مواضع الأفلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي أن يكون الثاني في قول الشيخ: موضع الثاني ثالثاً في المعنى. قوله: ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدماً في رتبة الإبداع. أي خليق بالمحدد الأول أن يكون في ترتيب الإبداع متقدماً وهو بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الأول تعالى ذكره أقل مما بين سائر الأجسام وبينه وأيضاً بأن يكون ما دونه محتاجاً إليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه إليه في تحقيق ذاته فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس. والفاضل الشارح ذكر أقسام التقدم لجهات سائر الأجسام فلا يكون أيضاً بالطبع فيبقى أن يكون متقدماً إما بالشرف لأنه أعظم أو بالرتبة كما مر. قوله: ويكون متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء فيكون مستديراً. المحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة لأن اختصاص كل جسم منها بأن يكون في جهة من الأشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ويجب أن يكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض وجميعها إلى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لأنها إن اختلفت فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده

الصفحة : ٢٧٩
اختلاف جهات أجزاء المحدد ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها هذا خلف. وتشابه أجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فإذن محدد الجهات مستدير الشكل. إشارة: يريد بيان حال البسائط من الأجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع أن الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها أن يقال إنها مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة أنواعها الأربعة أعني الأينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعاً وهي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة والسكون معاً بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادئ الصناعية والقسرية فإنها لا تكون مبادئ لحركة ما يكون فيه وبالأول عن النفوس الأرضية فإنها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالإنماء مثلاً إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ لأنه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات أحد معنيين: أحدهما بالقياس إلى المحرك وهو أنها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر إياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة إن لم يكن مانع وثانيهما بالقياس إلى المتحرك وهو أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض أيضاً أحد معنيين: أحدهما بالقياس إلى المحرك وهو أن الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة الساكن في السفينة والثاني بالقياس إلى المتحرك هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الأجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم: على نهج واحد من غير إرادة. وحينئذ يتخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لأن المتحرك إما على نهج واحد أو لا على نهج واحد وكلاهما بإرادة أو من غير إرادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير إرادة هو الطبيعة وبإرادة هو القوة الفلكية ومبدئها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية وبإرادة هو القوة الحيوانية. والقوى الثلاث تسمى نفوساً فهذا معنى الطبيعة وأما القوة فقد ذكرنا أنها مبدأ التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد أن الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً مثلاً الطبيب إذا عالج نفسه فلا يقبل
الصفحة : ٢٨٠
العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ: الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الأجسام أي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحداً لا أن الأفعال الصادة عنه واحدة وذلك لأن الطبيعة الواحدة تتكثر أفعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحاً بقوله: ليس فيه تركيب قوى وطبائع أي لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى وتركب من جملتها شيء واحد فإن مثل هذا يقابل البسيط بل قوله: والطبيعة الواحدة تقتضي من الأشكال والأمكنة وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه واحداً غير مختلف. هيهنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم في وجوده عنها كالأين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئاً ما على ما سيأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئاً واحداً على نهج واحد ولا يختلف اقتضائها بالأوقات والأحوال إلا إذا منعها مانع من ذلك. قوله: فالجسم البسيط لا يقتضي إلا شيئاً واحداً غير مختلف. هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط له طبيعة

واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئاً غير مختلف. والفاضل الشارح قال: هذا الحكم ليس بنتيجة لهما الاحتمال أن يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة لكن لما كان الحق أن البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي أشياء مختلفة صح هذا الحكم. وأقول: وضع المقدمتين كبرى القياس المذكور وهي أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة أن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية. إشارة: إنك لتعلم أن الجسم إذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فإذن في طباعه مبدأ استيجاب ذلك.

الصفحة : ٢٨١

يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وأن فيه طبيعة تقتضي ذلك وإنما خص البيان بهما لأن أحدهما وهو الموضع مختلف للأجسام والثاني وهو الشكل متشابه وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن يثبت بمثل هذا البيان لأنها لا تخلو إما عن التشابه أو عن الاختلاف. فقال: أن الجسم وأراد به البسيط والمركب جميعاً ولم يقل كل جسم لأن محدد الجهات لا موضع له وقال: إذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لأن الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب لأن التأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً أو شكلاً قسرياً كتأثير الحرارة والإناء المكعب في الماء فإن أحدهما يصعده والثاني يكعبه وقال: لم يكن له بد من موضع معين وشكل الطبيعة الخاصة المطلوب إثباتها. وفي بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع هيهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعد الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة أجزاء الجسم إلى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لأن محدد الجهات أيضاً له وضع إلا أن ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء فإنه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى وأما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فإذن لا وجه لحمل الوضع هيهنا على ذلك المعنى ثم قال: فإذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لأن وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب يكون إما خارجاً أو غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه لأنا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فإذن السبب غير خارج وهو يكون إما أمراً مشتركاً فيه بين الأجسام كالصورة الجسمية أو أموراً مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام والأول يقتضي أن يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فإذن هي مبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وإنما قال مبدأ استيجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك أو مبدأ لأن الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر

الصفحة : ٢٨٢

ولو كان الطباع مبدأ لهما أو لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للإستيجاب كان في جميع الأحوال مستوجباً لهما. قوله: وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه إما مطلقاً وإما بحسب مكانه أو ما

اتفق وجوده فيه وإذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد. لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضي موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة على الإجمال شرع في التفصيل وبدء بالموضع. واعلم أن الجسم إما بسيط وإما مركب. والبسيط لا يمكن أن يقتضي إلا مكاناً واحداً لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء إلا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزئة المتمكن يقتضي تجزئة المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل وأما المركب فلا مكان يختص به في أصل الإبداع لأن التركيب أمر يعرض وجود الخلاء حالة الإبداع وهو محال وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب خلو مكانه الأول وهو محال وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط فإذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق أو لا يكون والثاني لا يخلو إما أن تكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالأرض والماء مثلاً غالبة على الباقية وحينئذ تكون الأجزاء معاً غالبة بحسب طلب جهة المكان أولاً تكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلاثة أقسام ومكان القسم الأول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقاً ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقاً لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فإن ذلك يقتضي بقائه ثمة كالحديدة التي تجذبها قطع متساوية من المقناطيس عن جوانبها. وفي بعض النسخ إذا تساوت المحاذيات عنه. وبيانه أن الجزأين المتساويين من الأرض والنار مثلاً إن تركبا على وجه يكون كل إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فإنهما يتحاذيان ويقفان

بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول منه لا عنه. فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع أو التركيب فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان واحد وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه. قوله: ويجب أن يكون الشكل الذي يقتضيه طبيعة البسيط مستديراً وإلا لاختلف هيئته في مادة واحدة عن قوة واحدة. ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديراً لكون المقتضى لذلك وهو الطبيعة واحداً وكون القابل واحداً وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفاً. ولم يذكر أشكال المركبات لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان. والكلام في ذلك يستدعي بسطاً فهو بمباحث التركيب أليق. المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة. قلنا: علل المعلولات المختلفة يجب أن يكون مختلفة أما علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأن العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فإن قيل: يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن أيضاً استنادها إلى الجسمية المشتركة فيها. قلت: إنها من حيث هي مطلقة كذلك أما من حيث هي متعينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع. ولقائل أن يقول: فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة مع أنها بسيطة والقول بأن استدارتها زائلة بالقسر ويبوستها مانعة

من العود إليها يقتضي أن تكون طبيعة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء. والجواب أن ذلك إنما وقع بالعرض فإن الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً واقتضت كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطباعها لكن القاسر لما أزال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة

الصفحة : ٢٨٤

عن العود إلى الشكل الطبيعي بالعرض وإنما عرض عن ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية وضعاً معيناً مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز أن يكون الأجسام لا تقتضي مواضع وأشكالاً معينة مع استحالة خلوها عنهما. والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة تعرض بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلاً لا مطلقاً ولا معيناً فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً معينين فلذلك حكمنا بذلك. واعترض أيضاً بأن متممات الأفلاك والنقر التي يرتكز فيها التداوير والكواكب من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبأن القوة المصورة إن كانت بسيطة فمحلها إما بسيط وإما مركب والأول يقتضي أن يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي أن يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وإن كانت مركبة من قوى فإن كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك وإن كانت في محال مختلفة كان الحيوان أيضاً مجموع كرات. والجواب عن الأول أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية غير ممتنع كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير ممتنع فإن الكائن نباتاً أو أجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد أن تتصل في الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز أو تدوير أو كوكب مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها ويكون ذلك بحسب أمر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك أن يبقى - ينتفي خ - من الفلك الأول متمم أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثانية أن القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق أجزائها بأجزاء المحل لا تقتضي كون الحيوان مجموع كرات لأن حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا إلا أن القوة في المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ولم يلزم من ذلك أنها تفعل في أجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لأن المنفعل منها ليست هي الأجزاء أفراداً بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم أن القوة

الصفحة : ٢٨٥

المركبة فعل بسائطها لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهي الأفعال. تنبيه: الجسم له في حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولم يتمكن من المنع إلا فيما وفي بعض النسخ وإن تمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه. أقول: يريد إثبات الميل وبيان أحواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه إلى ذلك أن الحركة لا تخلو عن حدٍ ما من السرعة والبطء لأن كل حركة إنما تقع في شيءٍ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان أو غيرها وفي زمانٍ ما وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل

من ذلك الزمان فتكون الحركة أسرع من الأولى أو بأكثر منه فتكون أبطأ منها فإذن الحركة لا تنفك عن حدٍ ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة والبطء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الإنفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعاً لعدم الأولوية فاقتضت أولاً أمراً يشتد ويضعف بحسب اختلافات الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني التكاثف والتخلخل أو الوضع أعني اندماج الأجزاء أو انتفائها أو غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رق القوام وغلظه وذلك الأمر هو الميل ثم اقتضت كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه إذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر إذا سكنه في الهواء. فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله: الجسم له في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله: ويحس به الممانع وأشار إلى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله: ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه أي يضعف بالقياس إلى قوة الممانع. وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله: وإن تمكن من المنع إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله: إلا فيما يضعف ذلك فيه إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف.

الصفحة : ٢٨٦

قوله: وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه إبطال - كإبطال خ - الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه إلى أن يزول. لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجهٍ ما كان منقسماً إلى أقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم إلى ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه وإلى ما تحدثه ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وإنما تختلف الأجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الأمور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو أن يكون الأقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم أكثر امتناعاً من قبول القسري والأضعف أقل امتناعاً. وما عدا هذا الاختلاف يكون بالأسباب الخارجة وذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً إما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة أو لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة أو لتخلخله الذي لأجله تتطرق إليه الموانع بسهولة كالريشة أو لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات لأن الحركة الواحدة تقتضي توجهها إلى مقصدٍ ما ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلى كل واحد من المقصدين معاً ويمتنع أن يقتضي الشيء شيئاً وعدمه معاً فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلى كما يجوز أن يجتمع في جسم حركتان إحداهما بالذات والأخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان فإنه يحس بثقله وهو ميله بالذات وينخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذي هو للإنسان فإن غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً في إفنائه قليلاً قليلاً وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة

في الازدياد إلى أن تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الأمر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج
الصفحة : ٢٨٧
الحادث بين الكيفيات المتضادة. وإذا تقرر ذلك فنقول: قول الشيخ: وقد يكون من طباعه إشارة إلى الميلين الطبيعية والنفساني وقوله: وقد يحدث فيه من تأثير غيره إشارة إلى القسري وقوله: فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه إشارة إلى امتناع اجتماع الميلين وإبطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله: إبطال الحرارة العرضية التي يستحيل إليها الماء لتصور كيفية التقادم المذكور فإنه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بيت غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة وتارة أميل إلى تلك وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمى باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هيهنا لا فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القصر وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع وتارة بعدمهما معاً وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي تقتضيه وهو البرودة حفظه عند وجود ما يضاده كالحرارة إفنائه وعند الخلو منهما إيجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقاً لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه إفنائه وعند خلو الجسم عن الميل إيجاد الميل الطبيعي. فهذا ما ينبغي أن يتحقق لتندفع الإشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعاً. قوله: وإنما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخيها الطبع. لما كانت الجهات بالطبع إما فوق وإما تحت فالميل الطبيعي إما يتوخى الفوق وهو الخفة وإما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها وجهات حركاتها. قوله: بطبعه إليه لا عنه. لما كان الميل الطبيعي إلى جهة إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير
الصفحة : ٢٨٨
طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود إليه وهو حال السكون بالطبع فإن الوصل إلى المكان الطبيعي يجب أن يبطل ميله إليه ولم يكن له ميل عنه فإذن هو عديم الميل. واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن الحجر إذا وضع اليد تحته وهو على الأرض فقد يحس ميله. وأجاب عنه بأنه إنما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم. والحق في ذلك أن المكان الطبيعي للأرض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما وإلا فلا شيء من الأرض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام فهو ليس في مكانه الطبيعي لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان وإذا صار متصلاً بها انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها. قوله: وكلما كان الميل الطبيعي أقوى كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت - فكانت لما ذكر الميلين أعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه وأشار بقوله: وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين

كما قررناه. إشارة: الجسم الذي لا ميل فيه لا لقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسراً وإلا فليتحرك قسراً في زمان ما مسافةً ما وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما وممانعة فتبين أنه يحركها في زمان أطول. وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن - غير خ - ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذي الميل الأول فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فتكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي الأحوال في السرعة والبطء. وهذا محال. يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميلٍ ما بالطبع. وقبل الخوض فيه نقول: قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحد معين من

الصفحة : ٢٨٩

بين المخلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل أن المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فتكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع في زمان أقصر وبحد أبطأ في زمان أطول فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول وبحد أبطأ مسافة أقصر فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة وتبين من ذلك أن الطول في المسافة والقصر في الزمان بإزاء السرعة ومقابلتهما بإزاء البطء. واعلم أنه لا يمكن أن يقال: الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطء تستدعي شيئاً آخر لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حدٍ ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً والحركة تنقسم إلى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة. وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة واحدة أو قسر فتحتاج إلى ما يحدد حالها تلك إذ لا ذلك فاحتاجت إلى ما يحدد ميلاً يقتضيها وحالاً تتحدد بها. ولا يتصور ذلك إلا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوة والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضاً بسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشيء آخر إما خارج عن المتحرك أو غير خارج يسمونه المعاوق أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء والرقة والغلظة وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئاً وتقتضي ما يعوقه عن اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعي فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك استدل

الصفحة : ٢٩٠

الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن تتحرك قسراً وهو مسألتنا هذه. كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلة

في إحداهما بإزاء الكثرة في الأخرى: وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي وأعني القلة والكثرة بإزاء الكثرة وإذا ثبت ذلك فلنفرض متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمانٍ ما وآخر مع معاوقةٍ ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان أكثر وثالثاً مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آنٍ لا تنقسم وهو أيضاً محال لما مر. فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب. واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو أن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوقة زماناً فتجمعهما واحدة المعاوقة وتختص بأحدهما فاقدتها. فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الأحوال إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران. وأقول: الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة لا محالة أبطأ أو أسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطء حين فرضناها لا مع حد منهما. هذا خلف. ولنرجع إلى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب أن الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن أن يتحرك بالقسر والبرهان أنه إن أمكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافةً ما في زمان وليتحرك مثلاً في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما فظاهر أنه يتحركها في زمان أطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ومعاوقة أقل على نسبة تقتضي أن يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة أطول من المسافة الأولى على نسبة المسافة زماني ذي الميل الأول وعديم الميل لأن مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة كنسبة الميل القوي إلى الضعيف

فيكون في زمان مثل عديم الميل يتحرك مثل مسافته لإن نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة المسافة إلى المسافة فيلزم الخلف وأما المحال سبب الزمان فسنذكره من بعد. واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ربما لا تكون كنسبتهما قال فإن قيل قوي الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة إنما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ولا تتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة. وأيضاً قال: فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاوق فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعة إليه وأعاد ما ذكروه واحد منهما الآخر. ثم قال: فإن قلتم: معاوقة القوام كافية هناك. قلنا: فلتكن أيضاً كافية في القسرية ثم قال: ويلزم من ذلك بعينه أن يكون في الفلك أيضاً معاوق لأنه مستمر الوجود في الجميع وألزم منه محالات. والجواب عن الأول أن من القوي الجسماني ما يحل في موادها وينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فإن الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً وما نحن فيه من الصنف الأول والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لأنه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية. وعن الثاني أنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة كما مر فهو هناك من خارجه فإذن معاوقة القوام كافية هناك وأما في القسرية فلا لأن الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام. وأما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق. تذكير: يجب أن تتذكر هيهنا أنه ليس زمان لا

ينقسم حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لا ميل له ولا لو كان زمان لا ينقسم لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة إلى الخط وحينئذ إن كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لأنها مبنية على التناسب. وهم وتنبيه: ولعلك تقول إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع أو وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز أن

الصفحة : ٢٩٢

يكون جسم من الأجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه أو اتفق له من أسباب خارجة لا يتعرى من تعاورها إياه وضع أو شكل صار أولى به كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصاً بطباعها دون مكان الأخرى بسبب غير ذاتها وإن كان بمعونة من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقاً مطلقاً فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقاً وإن لم يكن طبيعياً لا ينفك عنه وإن لم يكن استحقاقاً مطلقاً وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب أن تعلم أولاً أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته أو وجوده. فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع شكل وأما المحدث فإنه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان إلا لاستحقاق لداع غريب غير الاستحقاق فهو أحد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها - رفضناها خ - عن الجسم وإن كان اتفاقاً فالاتفاق لاحق غريب وستعلم إن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة. قد مر بيان أن الجسم يقتضي بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً وهذا الوهم تشكيك في ذلك وإنما آخره إلى هذا الموضع لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد إلى ذكر الإشكال على حكمه الأول. وتقريره بحسب ما في الكتاب أن يقال: ليس يجب أن يكون ذات كل جسم هي المقتضية لأن يكون له موضع أو وضع وشكل والوضع هيهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وإنما قال: موضع أو وضع ليكون الحكم كلياً ولم يورد مع الشكل لفظة أو لأنه يعم الأجسام كلها قال: وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام كل جسم في ابتداء حدوثه بمكان أو وضع وشكل على سبيل الاتفاق أو لأجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كإرادة المحدث أو مصلحة ذلك الجسم أو ترتيب ونظام للأجسام كلها ثم صار ذلك المكان أو الشكل بعد الحصول أولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما مر في شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئي مختصاً بطباعها دون مكان مدرة أخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض وحصوله في موضعه على ما هو عليه وإن كان ذلك بمعونة ذاتها لأنها لو لم تكن قابلة

الصفحة : ٢٩٣

للفصل في ذاتها لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض. ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك أي يكون المكان المطلق وإن لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً بل بسبب الأمور المذكورة وكذلك الشكل. فهذا تقرير الوهم. والتنبيه على الجواب بأن كل شيء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين وشكل معين ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما وإنما قال: كل جسم ولم يقل الجسم مطلقاً ليكون الحكم كلياً مناقضاً للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لأن الموضع

يختلف باختلاف الأجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال: وأما المحدث فقد خصه بالذكر لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر فإنه لن يخص الجسم بمكان إلا طبعه وأما إلى المحدث كداع مخصص وإما إلى غيرهما كاتفاق والأول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب بل هو الذي يستند إلى سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب إلى الاتفاق وستعلم أن كل ممكن فله سبب. إشارة: الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الأمور الإمكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع وإذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل. أحوال الجسم لا تخلو إما أن تجب بحسب طبعه أو لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا تمكن أن تتبدل وتزول وغير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب فاعلية تقتضيها وتلك الأحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر إلى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر إلى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فإذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه فأمكن أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم أن حصول كليات الأجسام في مواضعها
الصفحة : ٢٩٤
فحصولها في أماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً بل واقعاً والوضع بمعنى المقولة للملفات غير واجب فزواله عنه ممكن. وهذا أصل مفيد في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه. إشارة: الجسم المحدد للجهات ليس بعض أجزائه التي تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجباً لشيء منها فهي العلة والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير. يريد إثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال: ليس بعض أجزائه التي تفرض لأنه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل وقال: أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم أن الوضع الذي هو ممكن له هو بالهيئة التي تعرض بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة أن هذا الوضع إنما يعرض من تأثير غريب فإذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم. واعلم أن وجود مبدأ ميل يمكن أن يعوق عن الحركة المستديرة من خارج إلا ذو ميل مستقيم أو مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير إليه في موضع أليق به. والفاضل الشارح أورد هيهنا حجة من نفسه وهي أن محدد الجهات بسيط أن المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية إلى قولنا ومالا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه أجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بأن الإمكان إما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط وإما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام والأول لا يوجب وجود الميل المستدير لأن إمكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لأن العلم به يتوقف على العلم بأن فيه مبدأ ميل مستدير.

الصفحة : ٢٩٥
واعترض أيضاً بأن العناصر بسيطة فإذن يجب أن يتحرك على الاستدارة واعترض أيضاً بأن الأجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وأن ينحل بما يتحقق من الأصول المذكورة. وأقول في الجواب عن الأول: إن الإمكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لأن مع ذلك الإمكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع. وعن الثاني أن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها. ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وإنما لحصر الموانع في هذين لأن الحركات البسيطة منحصرة في ثلاثة: حركة من المركز وحركة إليه وحركة عليه. فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير. وعن الثالث أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك من سائرها يجب أن يكون بحسب مخصص عاد إلى محركه إذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل ولما وجده متحركاً على وضع ما حكم بجود ذلك المخصص بالإجمال وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد. وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن لي يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة إما إلى شيء من خارج وإما إلى شيء من داخل وإذا كان ذلك الجسم أولاً ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط بقي أن يكون بحسب جسم من داخل. معناه ما ذكرناه مراراً وهو أن الوضع المتبدل بأي معنى هو. تنبيه: وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب أن يكون عن

الصفحة : ٢٩٦
ساكن. تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الأفلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكناً على الإطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على الإطلاق بل بشرط أن يتخالفا في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز وأما إذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالأرض على تقدير كون محدد الجهات متحركاً على الإطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة ولما ثبت إمكان تحرك محدد الجهات فإذن تبدل الإطلاق. إشارة: الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر فإن كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها وإن كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم. أقول: يريد أن كل ما يجوز عليه الكون الفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان إثباتهما في جزئيات العناصر. وتقرير المطلوب أن الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر وبعد الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكاناً خاصاً بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل أن يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع المختلفة ظاهرة فإن الميل البسيط يكون إما نحو

المكان الطبيعي أو نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي وأما على الوجه الكلي فبيان هذه المسألة بأن يقال: الطبائع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً والشيخ عرض بذلك في قوله: لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر ونعود إلى تقرير المطلوب فنقول: ثم حال هذا الكائن لا يخلو إما أن يكون بحسب الصورة الثانية التي
الصفحة : ٢٩٧
هي الكائنة في مكان غريب أو لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الأول يلزم أن تقتضي طبيعة الكائن ميلاً مستقيماً إلى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم أنه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الأولى الفاسدة غريباً مزاحماً للجسم الذي مكانه هذا المكان وأنه قد زحمه وغلبه وأخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا. فإذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم وإلا فكيف يخرجه عنه وإنما قال: فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه. فقد بان أن كل كائن وفاسد ففيه مبدأ وهم وتنبيه: فإن تشككت وقلت يكون ذلك المتكون - المستكون خ - لصق الجسم الذي انتقل إلى صورته بالكون فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار. الوهم هو أن يقال أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن فاسد وذلك ليس بواجب لأن التكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقاً للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فإنه إذا صار هواء صار متصلاً بالهواء فلا يحتاج إلى أن ينتقل. والتنبيه على الحق بأن يقال: اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان. فإذن انتقاله إليه واجب ويتحقق ذلك بأن يقال مكان الملصوق إما طبيعي للكائن أو غير طبيعي للكائن والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه عليهما عائد. إشارة: الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء وصرفاً منه وقد بان أيضاً أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالإبداع ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه أو يفسد إلى جسم يتكون عنه بل إن كان له كون وفساد
الصفحة : ٢٩٨
فعن عدم وإليه ولهذا فإنه لا ينخرق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي إلى فساده. أقول: هذه الإشارة مشتملة على مسألتين: إحداهما كلية والثانية جزئية. فالأولى أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضي أمرين مختلفين وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضع وهو قوله: لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهاً إلى شيء أي بالحركة المستقيمة: وصرفاً عنه أي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو أن الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز أن يقتضي جسم ميلاً مستقيماً عند إحدى حالتيه وميلاً مستديراً عند الحالة الأخرى وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضي أمرين بانفرادها أما بحسب اعتبارين فقد يقتضي. وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط. فإن كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم

حركة تحصله وإن كان حاصلاً فهو بعينه يستلزم سكوناً ومعناه أنه لا يستلزم حركة فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولاً وأما اقتضاء الحركة المستديرة فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي إذ قد يوجد أحدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وأيضاً في الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة بخلاف الأخرى فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً. وأما المسألة الجزئية فهي أن محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين أحدهما أن فيه ميلاً مستديراً فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني أنه لا مبدأ مفارقة لموضعه الطبيعي ولفظة أيضاً في قوله: وقد بان أيضاً تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق الاستدلال ثان. وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل: الأولى أن إيجاد محدد الجهات من موجده إنما

يفسد إلى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال: بل إن كان له كون وفساد فعن عدم وإليه والفائدة فيه أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضاً أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ أنه لا يمنع في هذا الموضع إطلاق السكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع على إطلاقهما بالمعنى الأول. الثالثة: أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة وأشار إلى ذلك بقوله: ولهذا لا ينخرق وأشار بلفظة هذا إلى قوله: لا ميل مستقيم فيه لا إلى قوله: لا يتكون ولا يفسد فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح. الرابعة أنه لا تجوز عليه الحركة الكمية لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة وأشار إلى ذلك بقوله: ولا ينمى فإن النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة بالقوة فيه. والذبول ضده. وكذلك التخلخل والتكاثف فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه أو تخليته عن بعضه. الخامسة أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية وأشار إليه بقوله: ولا يستحيل ثم قيده بقوله: الإستحالات جائزة عليه بل لأن امتناع سائر الإستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر على ذلك وأعرض عما يحتاج فيه إلى بيان أبسط لأنه داخل في كلامه بالعرض. والغرض من إيراد هذه المسائل التنبيه على أن محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعية ويتبين من ذلك أيضاً أن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية والخرق والإلتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها وأقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف. لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة. واعلم أن جميع الأحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وإن لم يتعرض الشيخ لذلك. تنبيه:

الأجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذغ والتخدير ومثل طعوم وروائح كثيرة. لما تكلم على الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية أراد أن يتكلم أيضاً على خالية عن أجناسها. وهي أوائل الملموسات. ووسم الفصل بالتنبيه لأنه أحال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار أحوالها المدركة بالحس والتجربة. فقوله: الأجسام التي قبلنا أي العنصريات

وقوله: نجد فيها أي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله: مهيأة نحو الفعل فالقوى قد مر أنها مبادئ التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً وقد تكون كيفيات والمراد هيهنا الكيفيات وتهيأها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل فإن الفاعل بها هو موضوعاتها فالقوة المهيأة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغير والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معداً للتأثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير. والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء في تعريفهما: إن الحرارة كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات أي من المركبات دون البسائط. والبرودة كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال. وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب أن المحسوسات لا يجوز أن تعرف بالأقوال الشارحة لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهياتها بالحقيقة وهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الإحساس تحدث في الاتصال تفرقاً كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد. وأما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه بارداً في مزاجه غليظاً في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية وأن اللذغ يفعل ما يفعل لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح وهما تبعان للحرارة والبرودة وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس سائر ما يشبههما عليهما. وأما الطعوم فقد قيل: إنها تسعة هي الحلاوة والدسومة

والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة. وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف. والمتوسط بينهما بحسب الإزدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب. وأما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعاً فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما. والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول وإنما قال الشيخ: ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لأن التفاهة من الطعوم قوله: وقوى مهيأة نحو الانفعال السريع أو البطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة والسلاسة. قسم الانفعال إلى السريع والبطيء لئلا تتشكك في الصلابة وأمثالها في إسنادها إلى الانفعال لأنها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئاً. والرطوبة قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها. وليس ذلك تعريفاً لهما لأنه لو أراد التعريف لذكر أولاً تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف. وقد طال البحث بين أهل العلم فيه. وذكر الشيخ في الشفاء أن البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتفاع هي الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة فيما شأنه أن يبتل. ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لأنه لا يريد هيهنا أن يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشغل بإيراد البيانات القياسية والمناقضات الإعتبارية وأما اللين فقال إنه كيفية تقتضي قبول الغمز إلى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال. فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً

ولا يقابلها. وقال الفاضل الشارح: قيل اللين ما ينغمز تحت الإصبع مثلاً. فهناك أمور ثلاثة: أحدهما الحركة والثاني التشكل والثالث استعداد قبول الإنغماز. وليس اللين إلا الأخير وكذلك قيل: الصلب هو الذي لا ينغمز. وهناك أيضاً أمور ثلاثة: الأول عدم الإنغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لأن الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس

الصفحة : ٣٠٢

بصلب. فإذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللا انفعال. فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعدمه عن الشكل الحاضر. وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبوسة. فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره. وأقول: الرطوبة واليبوسة تنتسبان من حيث الماهية إلى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينتسبان إلى المحسوسات بل إلى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات. والشيخ إنما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها وأما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما. لكونهما محسوسين بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفاء بأن الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لأنها غير إضافية وسهولة التشكل إضافية وإنها إنما المسمى واستعداد الإنغماز مع وجود القوام. غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة. فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل. وأما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء بها يمتد متصلاً وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل. والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر أن هذه الأربعة ينتمي إلى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء معداً نحو انفعالٍ ما. قوله: ثم إذا فتشت وأجدت التأمل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة إلا الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس إلى الحار ويستسخن بالقياس إلى البارد. وأعني بهذا أنك تجد في كل باب منها إذا اعتبرته أن جسماً يوجد عديماً لجنسه مثلاً يكون ولا لون فيه ولا رائحة ولا طعم أو وجدته منتمياً إلى الحرارة والبرودة مثل اللذغ والتخدير. وكذلك الحال في الهيئات المعدة للانفعال فإن التفتيش يلزم أجسام العالم التي تلينا رطوبة أو يبوسة. لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركبها للشكل من غير ممانعة. فتكون رطبة أو يصعب. فتكون يابسة. وأما التي لا يمكن فيها ذلك أصلاً فكغيرها من الأجسام وأما سائر يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم أو ينتمي إلى هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك.

الصفحة : ٣٠٣

الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة. والسبب في ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات إنما يكون بتوسط جسمٍ ما كالهواء والماء ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فإذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده خالياً عما تدركه هي وتلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة لأنها لا تحتاج إلى متوسط وأيضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات: أحدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي. والباقية إما أن تخلو هذه الأجسام عنها وإما أن تنتمي عند الاعتبار

إلى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل الملموسات وهي التي بها تتفاعل الأجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فتتولد منها المركبات. وألفاظ الكتاب ظاهرة. والمراد من قوله: أما التي لا يمكن فيها ذلك هو الفلكيات. فالجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الأرض. أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها أجساماً طبيعية اعتبارات: منها أنها اسطقسات المركبات ومنها أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد. وبالاعتبار الأول يبحث عن أحوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها أيضاً وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال باعتبار الأول. وقد حاذى ذلك كلام الشيخ الفاضل أبي نصر الفارابي فإنه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة: والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو الأرض. فنقول في تقريره: قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين إحداهما فعلية والأخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها بحسب

الصفحة : ٣٠٤

الإزدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهدة والأحكام التي لا تدفع. لا على التعمق في البحث. اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات وإذا وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع أعني النار والماء أظهر والانفعاليتين في الباقيين أظهر ميز بينهما بإسناد كل واحدة من هذه إليها. وبدأ بالنار فنبه بقوله: البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تقوم بجوهرها الذي لا يختلف وأشار بقوله بطبعه إلى مصدر تلك الحرارة أعني الصورة المنوعة وأورد القضية في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة الأخرى. وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون الأخريين مع أن المراد عنده واحد. قال الفاضل الشارح: وإنما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة. فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه هيهنا. قال: وإنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الأشرف من كل جنس على الأخس أولى وقال: وهذه الأحكام ليست مما لا اختلاف فيها فإن بعض الشيخ بأن وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة فالسخونة الشديدة موجودة وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف وإن كان الإحساس ببرودة الماء لفرط وصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء أشد كما أن النار أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس به أشد. وأما الميعان فإن كان هو البلة فالمائع هو الماء لا غير وإن كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الأرض. والنار أولى به من الكل لأن الأسخن ألطف وأرق قواماً. وليس سهولة التشكل إلا لرقة القوام واللطافة. وأقول: إن الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك أن أحر الأجرام في النظر الأول هو النار وأبردها

هو الماء وأشدها ميعاناً هو الهواء. ولم ينازعه في ذلك من نازعه إلا لقياس أو استدلال. وذلك باب آخر أعرض عنه هيهنا وأطنب القول فيه في
الصفحة : ٣٠٥
الشفاء. قوله: والهواء بالقياس إلى الماء حار لطيف يتشبه به الماء إذا سخن وتلطف. لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها. أراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية كبرودته وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء وإنما قال: والهواء بالقياس إلى الماء حار ولم يقل إنه حار مطلقاً لأنه بالقياس إلى النار ليس بحار إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن أن يقول بالقياس إلى الأرض لأنه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بأن: الماء يتشبه به إذا سخن وتلطف أي تخلخل. وتشبهه به تبخره وتصاعده في حيزه لا تكونه هواء. لأن ذلك لا يكون تشبهاً والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال أن الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة. فما هو أسخن فهو أخف وألطف وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء لم يكن أخف وألطف منه لكنه أخف وألطف فهو أسخن. قوله: والأرض إذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت. أقول: وهذا استدلال على برودة الأرض. وهو ظاهر. والعلة المسخنة هي أشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها. وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها تكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق. أقول: يريد إثبات يبوسة النار. واستدل عليها بالصاعقة فإنها على ما قال هيهنا تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة. وفيه نظر لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله: إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصعدة عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض كما أن البخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء أرضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء. وهذا أظهر قوليه في الصاعقة. وأيده الفاضل الشارح بأن الصواعق على ما حكى
الصفحة : ٣٠٦
الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة. فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها. قوله: فهذه الأربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث تستقر فيه الهواء ولا الماء حيث أقول: لما بين كيفيات هذه الأجسام أنتج منها تباين مصادرها فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة على ما يشاهد إلى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الأمر لكن لما كان اختلاف الأمكنة واضحاً واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لأن الاستدلال به على ما مر أوضح الاستدلالات على اختلاف الأمكنة. والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة: هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء. وبقي هبوط الأرض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الأرض. وهما أيضاً ظاهران. وهبوط الهواء من حيز النار. وهو خفي. قوله: وذلك في الأطراف أظهر. أقول: الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعي قرباً وذلك لأن المعاوق مع في الأطراف أظهر. تنبيه: من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء إياه مجتمعاً تحته مغلاً له. لا بطبعه كذ به أن الأكبر يكون أقوى حركة وأسرع طفواً والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات

الأخر. أقول: لما كانت الحجة الأخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الأمكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية. وذلك لم يتبين إلا جزئيات العناصر
الصفحة : ٣٠٧
دون كلياتها وكان من المحتمل أن يقال: جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع بل بالقسر إما بجذب مما يتحرك إليها أو بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب إبطال هذا الاحتمال. والذي يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون أسرع منها للصغير والقسرية بخلافها. وذلك لأن الأكبر أقوى طبعاً فهو أشد ميلاً وأقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بأن الكبير من أجزاء العناصر إلى أمكنتها أسرع فهي إذن إنما تتحرك بالطبع لا بالقسر. والشيخ خص بيانه بأن الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته إياه مجتمعاً تحته مغلاً إياه لأن قوماً ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الأثقل يسبق الأخف فيضغطه ويدفعه إلى فوق ولذلك يطفو الأخف فوقه. واحتجاجه عليهم يتضمن إبطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء أشار إلى الباقية بقوله: وكذلك في الحركات الأخر. تنبيه: قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندي من الهواء كلما ألفظته - لفظته خ - مد إلى أي حد شئت ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو ألطف وأقبل للرشح. فهو إذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها فيجمد سحاباً لم ينسق إليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ثم يصحى ثم يعود. أقول: يريد إثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى. فنقول: تغيرات الأجسام بصورها لا تقع في زمان لأن الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فساداً أو كوناً كما مر. وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة. والفساد والكون إنما يقع بين جسمين يفسد أحدهما ويكون ولما كانت العناصر أربعة وكان من الممكن أن يفرض هذا التغيير بين كل واحدة منهما وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت أنواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الأربعة في الثلاثة. لكن الواقع منها أولاً هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلا بعد تكونها أوساطاً أعني لا يتكون الهواء من الأرض إلا
الصفحة : ٣٠٨
بعد تكونها ماء وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً من تكونين يتقدمانه. والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات: أحدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والأرض ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد. فإذن الأنواع الأولى ستة وهي بسائط وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الأرض وتكون الماء من النار وعكساهما. واثنان مركبان من ثلاث بسائط وهما تكون الأرض من النار وعكسه. والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين: أحدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الأول مشهوراً لكثرة المشاهدة فإن انفصال الآخرة عن الأجسام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر. فإن قيل: البخار يشتمل على أجزاء مائية. وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ. وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في إثبات كون الهيولى مشتركة هو يدل على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه

بشيئين: أحدهما الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجمد وأشار إليه بقوله: قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لأن الندى الذي يوجد هناك: إما أن يتكون من الهواء وهو المطلوب وإما أن لا يتكون منه بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ أبي البركات وغيره أو يترشح مما في داخله. والأول باطل لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً في الصيف فإن الأجزاء المائية إن كانت باقية فقد تتصاعد جداً لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للإناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم أحد ثلاثة أشياء: إما نفاذ تلك الأجزاء إذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الإناء مرة بعد أخرى فينقطع حصوله على الإناء مع كون الإناء بحاله الأول وإما تناقصها فيكون حصوله في كل مرة أنقص مما حصولين قبلهما. وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التي تكون في هواء أبعد من الإناء

الصفحة : ٣٠٩

إليه مع أن ذلك بعيد جداً لأن تلك الأجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء إياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء. ولكن الوجود يخالف جميع ذلك لأنا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وتيرة واحدة بشرط أن ينحى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرد وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله: كلما لفظته مد إلى أي حد شئت وقيل: على ذلك إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء فوجب أن يصير كل ذلك ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء آخر ويصير أيضاً ماء إلى أن يجري الماء جرياناً صالحاً. وإذ ليس كذلك نعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد. أجيب عنه بأن جرم الإناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً فإذا ألح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما توجد الأواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة أسخن من تلك المائعات فالإناء المذكور لشدة تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيله الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء مادام على سطح الإناء ماء أما إذا تنحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد إلى إفساده. الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد. والثاني أن ذلك يقتضي أن لا يوجد إلا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد في موضع الرشح مطابقاً للوجود فإنه يوجد فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله: ولا يكون ليس إلا في موضعه الرشح فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة. والثالث أن الماء إذا كان حاراً أوجب أن يوجد الرشح أيضاً بل ينبغي أن يكون الرشح أكثر لأن الحار ألطف وأقبل للرشح لرقة قوامه. وليس كذلك. وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله: ولا يكون ذلك من الماء الحار وهو ألطف وأقبل للرشح ولما أبطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال: فهو إذن هواء استحال ماء. والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد إليه ثم ينزل ذلك السحاب ثلجاً بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة أخرى. وهو المراد بقوله: وكذلك قد يكون

الصفحة : ٣١٠

صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها إلى قوله: ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى أنه شاهد فهذا بيان الازدواج الأول. واعترض الفاضل الشارح على ذلك بأن

تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضي الجمدية إياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة أشهر وذلك يقتضي انقلاب أكثر الهواء ماء وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله ويوم الصحو أبرد من يوم المطر فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء. والجواب أن هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لأنا لم ندع أن السبب في ذلك أي برودة هو ولا أنها على أي شرط ينبغي أن تكون ولا أن المانع إياها عن ذلك أي شيء هو. وإذا لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودةٍ ما بل إنما ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك إما لفقدان شرط أو وجود مانع بالجملة وإن لم يعرفهما بالتفصيل فإن الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بإمكان وجودهما. وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار. لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الأول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار. أما صيرورة النار هواء فظاهر لأن الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا تبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ وأما عكسه فهو المراد من قوله: وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك. قوله: وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة. يعرف ذلك أصحاب الحيل. كما قد تجمد مياه

جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الأربعة قابلة للاستحالة بعضها إلى بعض. فلها هيولى مشتركة. وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والأرض وبدأ بصيرورة الأرض ماءً فقال: وقد تحل الأجساد الصلبة الحجرية مياهاً سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل يعني طلاب الإكسير كالنوشادر ثم إذابتها بالماء كما يشاهد في الأجزاء الأرضية الندية المحترقة كيف تصير ملحاً وتذوب بالماء. والأجساد هي الأجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم. ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله: كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجراً بعد خروجها من منابعها وإنما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ولم يستأنف قوله له بل وصله بالحكم الأول لأنهما من ازدواج واحد ثم أنتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض والمراد بالاستحالة هيهنا غير المصطلح عليها أعني الحركة الكيفية. والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض أصحابه أن هذه التغيرات المشاهدة يحتمل أن تكون استحالة في الكيف. مثلاً الهواء الذي صار ماءً استحال في حرارته إلى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد. فليس بشيء. لأنه يقتضي الإنكار لأمور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسماً واحداً متكيفاً بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال إليها العنصر مع زوال السبب المقتضي إياها دل على حدوث صورة إشارة وتنبيه: هذه هي أصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الأركان الأول وبالحرى أن تتم عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالأرض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء. أقول: قد مر أن لهذه الأجسام اعتبارات: منها أنها أصول الكون والفساد ومنها أنها أركان العالم ومنها أنها اسطقسات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل

المركبات إليها. وذكرنا أن الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب والتحليل ينبغي أن يكون باعتبار الفعل
الصفحة : ٣١٢
والانفعال وأن الاستدلال عليها من حيث أنها أركان ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها. فلما ذكر من الصنف الأول طرفاً صالحاً أراد أن يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال أمكنتها في النضد والترتيب وبين بذلك أنها منحصرة في أربعة وأن العالم يتم بهذه الأربعة فقوله وهذه هي أصول الكون والفساد إشارة إليها بأحد اعتباراتها وقوله: في عالمنا هذا إشارة إلى عالم الأجسام العنصري وقوله: وهي الأركان الأول إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم وقيد بالأول لأن بعض المركبات أيضاً أركان للبعض كالأعضاء للحيوان لكنها لا تكون أول. فالأول للجميع هي هذه وقوله بالحرى أن تتم بها يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار إشارة إلى الحصر وهو أن ذوات الحركة المستقيمة إما خفيفة وإما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما إما مطلق وإما ليس بمطلق. فإذن التربيع واجب. وأما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو أن الخفيف المطلق هو الذي في طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه أن يقف طافياً بحركته فوق الأجرام كلها. والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك. واعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الأجرام كلها أي الأجرام العنصرية. والخفيف بالإضافة له معنيان: أحدهما الذي في طباعه أن يتحرك في أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة إلى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط. ولا يكون تلك الحركتان متضادتين كما يظن بعضهم. لأنهما تنتهيان إلى نهاية واحدة. وهذا مثل الهواء فإنه يرسب في النار ويطفو في الماء. والثاني الذي إذا قيس إلى النار نفسه كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالإضافة. وهذا الوجه يقرب من الأول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه. وبالاعتبار قال الفاضل الشارح: وإنما قال: خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة. وليكون متناولاً للمعنيين المذكورين فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير. واعلم أنه إنما قال: خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لأن الأول في بيان
الصفحة : ٣١٣
حصر الأركان كاف على ما مر أما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملاً أن يكون مع النار شيء آخر هو أيضاً خفيف مطلق واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان. قوله: وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه التي عددناها. أقوله: هذا بيان أنها هي التي تنحل إليها المركبات وتتركب منها وأشار فيه إلى الاستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل على ما يذكره الأطباء. وفيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها غير موجود. قال الفاضل الشارح: إنما سمي الفصل بالإشارة والتنبيه لأن الإشارة بيان حصر الأركان وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم الإحساس والتمثيل بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله ليس بقوي. لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس إلا بالقوة. أما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله إلى الفعل ويحس به. واستبعاده أيضاً لبقاء الأجزاء النارية في بدن الإنسان مع كونها مغمورة في الأجزاء الأرضية

والمائية. ليس بقوي. لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد على ما سيأتي. وإنكار وجود النار في المركبات بأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تكون عن غيرها لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية أضعف من استعداده لقبول غيرها. أيضاً ليس على ما يجب. لأن المعد كإسخان الشمس وغيرها إذا صار غالباً على سائر الأجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى. تنبيه: هذه يخلق منها ما يخلق بأمزجة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان وأجناسها وأنواعها. أقول: يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة. والمركبات ثلاثة: ذو صورة حركة إرادية له. ويسمى نباتاً. وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة

الصفحة : ٣١٤

ومتحركة بالإرادة. ويسمى حيواناً. وجميع هذه الصور كمالات أولى فإن الكمال ينقسم إلى منوع هو صور كالإنسانية وهو أول شيء يحل في المادة وإلى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول. فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني. من غير عكس. وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لا ينحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف وكل صنف على أشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الأنواع ولا من الأصناف ولا من الأشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى ولا بسبب الجسمية فإنهما مشتركتان. ولا بسبب المبدأ المفارق فإنه كما سنبين موجود إحدى الذات متساوي النسبة إلى جميع الماديات. فهو إذن بسبب أمور مختلفة. والأمور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الأربع النوعية التي أجسامها مواد المركبات كما مر. والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها لأن الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على أربعة فهو إذن بحسب أحوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركب. والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها إلى بعض الغير المتناهية هي أسباب اختلاف المركبات فقوله هذه إشارة إلى الأسطقسات الأربعة وقوله: يخلق منها ما يخلق إشارة إلى المركبات المخلوقة منها وقوله بأمزجة إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله: تقع فيها على نسب مختلفة إشارة إلى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الأسطقسات بقياس بعضها إلى بعض وقوله: معدة نحو خلق مختلفة إشارة إلى أن الأسطقسات إنما تصير بهذا الاختلاف معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق. والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد هيهنا مبادئ تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله: بحسب المعدنيات والنبات والحيوان أجناسها وأنواعها إشارة إلى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الأمزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الأمزجة الصنفية والصنفي على الأمزجة الشخصية. وهذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسات إلى بعض في المقادير.

الصفحة : ٣١٥

قوله: وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع إنها محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما

علمت والكيفيات أعراض والأعراض كائنة ما كانت لواحق. فلذلك لا تعد الصور من الأعراض. أقول: يريد بيان أن يفرق بين الصور التي هي الكمالات الأولى وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وإنما احتاج إلى ذلك لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى فقال: ولكل واحد من هذه صورة مقومة. أي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الأول: منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلاث حجج: إنيتان ولمية: الحجة الأولى قوله: وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء أن يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية: أو أن يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظ وهي صورته النوعية. فإذن فالمتبدلة غير المحفوظة في الأحوال وقول الفاضل الشارح: النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والأرض بعد زوال الميعان والجمود عنهما. إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم وإن قيد الحكم بحال بساطتها استلزامه إياها حال التركيب وقول الشيخ: وربما تبدلت الكيفية يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع الأحوال. الحجة الثانية وهي أعم من الأولى قوله: وتلك الصورة مع أنه محفوظة فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر. قال الفاضل الشارح: الدليل على أن الصورة لا تشتد ولا تضعف أن القدر المعتبر في التقوم إن زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة بل بطلاناً لها وإن لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عواضه ثم قال: وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لأن القدر المعتبر في نوعية الكيفية إن زال فقد بطل الكيفية وإن لم يزل لم يكن الزائل معتبراً فيها. فإن صح الدليل فقد بطلت إحدى المقدمتين وإن لم يصح فقد بطلت

الأخرى. وأقول: معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت إلى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته إذا قيس ما يوجد منها في آنٍ ما إلى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غايةٍ ما. ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية. فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك أن مثل هذا الحال يكون عرضاً لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات وأما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه ليس هو. والحجة الثالثة وهي أعم من الأوليين تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض بحسب الماهيات وهي قوله: وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات أعراض والأعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الأعراض. قوله: وأيضاً فإن حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية. أقول: قد ذكرنا فيما مر أن الطبيعة هي مبدأ أول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع. أنواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية. فنبه هيهنا على أن الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات. فهي باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها قوي. قوله: وإذا امتزجت وإذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج. أقول: قال

الشيخ في الشفاء: لكن قوماً قد اخترعوا في قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا: إن البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة وليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة

الصفحة : ٣١٧

واحدة. فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات. فقوله هيهنا: لم تفسد قواها إشارة إلى إبطال ذلك المذهب والحجة عليه بأنه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون. لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعينها. قوله: متوسطة توسطاً ما في حدٍ ما متشابه في أجزائها وهي المزاج. يريد تحقيق ماهية المزاج. فالعناصر إذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن ذلك الآخر لأن الفعل إن كان متقدماً على الانفعال صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه وإن كان متأخراً عنه صار المغلوب غالباً على غالبه وإن حصلا معاً كان الشيء الواحد غالباً ومغلوباً معاً عن شيء واحد. وكلها محال فإذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس لأن الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها إذا المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل إنما تكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس إلى حارها وتستسخن بالقياس إلى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج. فقوله: بل استحالت في كيفياتها إشارة إلى حركة الأسطسقات في الكيفيات لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة أي المتخالفة. قال الفاضل الشارح: لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية كيفياتها بحسب المزاج الأول فإذن ينبغي أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معاً. وقوله: متفاعلة فيها. أي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات. وقوله: حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما أي إذا كان الحار مثلاً عشرة أجزاء والبارد خمسة أجزاء كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة على نسبة الثلث والثلثين. فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً بل توسطاً ما. لقول: في حدٍ ما متشابهة في أجزائها أي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الأطراف وذلك الحد يكون متشابهاً في

الصفحة : ٣١٨

أجزاء الأسطسقات أو الكيفية التي في ذلك الحد تكون متشابه فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي. فهذا بيان ما في الكتاب. وقال الفاضل الشارح: أمر المزاج مبني على إثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها إلا في الحار والبارد. أقول: وجود المركبات المتشابهة الأجزاء التي ليست في ميعان الهواء وجمود الأرض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل إلا بالاستحالة فيهما. وهيهنا بحث: هو أن يقال: إنكم حكمتم فيما مر أن الصور إنما تفعل في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وهيهنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم بوجهين: أحدهما أنكم جعلتم الصور هيهنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة. والجواب: أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بتلك الكيفيات. وبيان ذلك أن الصورة النارية مثلاً هي المبدأ لحصول الحرارة في

مادتها فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها. فحصلت الحرارة في المادة شديدة وإن امتزج الماء بها أثرت هي أيضاً بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء الباردة بسبب صورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت أيضاً صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة. والدليل على أن الصورة إنما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وإن لم تكن هناك صورة مسخنة فإذن ظهر أن الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وأن المنفعلة هي المادة المستحيلة في الكيفية لا وهم وتنبيه: ولعلك تقول لا استحالة في الكيف أيضاً وفي الصورة أيضاً ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه أجزاء نارية داخلته ولا ما يظن أنه برد بل فشت فيه أجزاء جمدية مثلاً.
الصفحة : ٣١٩
أقول: قد تبين مما مضى أن القول بالمزاج مبني على القول الاستحالة فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تتحصل بعد استحالة الأركان وهو أيضاً مبني على القول بالكون فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الأثير كما مر بل تكون هناك. وكان في المتقدمين من ينكرهما معاً كانكسا غورس وأصحابه القائلين بالخليط فإنهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفاً بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها. فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه لا على أنه حدث بل على أنه برز ويكمن فيها ما كان بارزاً. فيصير مغلوباً وغائباً بعد ما كان غالباً وظاهراً. وبإزائهم قوم زعموا أن الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه. والمذهبان متقاربان فإنهما يشتركان في أن الماء مثلاً لم يستحل حاراً لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء والثاني يرى أنها وردت عليه من خارجه وإنما دعاهم إلى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئاً آخر. فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما. وقدم الرأي الأخير لأنه أشبه بالممكن فقرر أولاً مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده. واستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات. قوله: فإن قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمي من غير وصول نارية غريبة إليه. أقول: هذا أول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن. فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين. فإن والمخلخل هو الذي يجعل قومه بالقسر رقيقاً متخلخلاً كهواء الكير بإلحاح النفخ عليه ومنع الهواء الحار من الدخول إليه. فإنه يتسخن لا محالة. وذلك لأن السخونة أيضاً تستلزم
الصفحة : ٣٢٠
التخلخل. فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة أيضاً. والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يتحرك تحريكاً شديداً فإنه يتسخن أيضاً. قوله: واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الإستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه على نسبة قوامه. أقول: وهذا استدلال ثان: وهو أن المانعين المتشابهين إذا سخنا في إنائين أحدهما

مستحصف أي مستحكم الجرم كالنحاس مثلاً والثاني متخلخل أي متخلخل في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف. فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المانع لوجب أن يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الأمر كذلك. قوله: ممتنع أتفشو - إذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف مكانه أش يعتد به. صمام القارورة: شدادها. وفدامها: ما يوضع في فيها. وهذا استدلال ثالث وهو أن امتلاء الإناء المصموم يجب على تقرير ذلك المذهب أن يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغاً لامتناع دخول شيء يعتد به فيه إلا بعد خروج شيء عنه إذ التداخل محال وليس كذلك. قوله: واعتبر حال القماقم الصياحة. أقول: وهذا استدلال رابع: وهو أن القمقمة إذا ملئت وشد رأسها شداً محكماً ووضعت على نار قوية فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر مائها ناراً وتصبح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب والبهائم وهي من حيل المتحاربين. فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معاً. قوله: وانظر ما بال الجمد يبرد وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من أجزائه لا يصعد لثقله. بالطبع ولا قاسرها هناك. فإذن هو الاستحالة. وقول الفاضل الشارح: إن الجسم البارد

بالطبع إذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع. مردود. لأنه يقتضي أن يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده. وهم وتنبيه: أو لعلك تقول: إن النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية. هذا هو المذهب الآخر: وهو القول بالكمون والبروز وإنما اقتصر على الحك والخضخضة لأن كون النار فيما يغلب عليه الباردان بالطبع أغرب. وقال الفاضل الشارح: وذلك لأن لهم أن يقولوا: الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء حتى تظهر كيفيته ولا تلزم على ذلك استحالة. قوله: فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلعة منها فاشية في ظاهر الجمرة وباطنه وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية إلا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك أن تصدق وبروز لكان أكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل. نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز مبصراً إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والإحساس بما في باطنه بل لو لم تكن في الغضا إلا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية. والمراد من قوله: ثم الكلام بعد هذا طويل أن لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما أوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلاً.

واعترض الفاضل الشارح بأن حرارة الأدوية الحارة كالفرفيون إنما تكون لكثرة الأجزاء هيهنا مثله فإن قيل: ليس فيها أجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عن انفعالها عنه بالخاصية. كان قولاً بأنها تسخن لا بالكيفية. وهذا خلاف ما قالته

الأطباء. والجواب أن الأجزاء النارية التي في الفرفيون إنما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فإن قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم وإلا لزمهم ما مر. نكتة: اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراها إنما يكون ذلك لها إذا علقت شيئاً أرضياً ينفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر. أقول: يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة والبسيط شفافة لا لون لها. فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها: الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية. ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء عنها. ثم استدل على ذلك أيضاً بأن النار القوية المتمكنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضية كما في أصول الشعل. وحيث تكون النار قوية من سائر أجزائها إنما تكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما قوله: ولربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل أن يقول: إن الشفيف للانتشار وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستحصفة النار. هذا جواب عن سؤال ذكره بعده. وهو أن يقال: لعل الشفيف وعدم الظل في أصول الشعل كانا لانتشار أجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها وذلك لأن شكل الشعلة يكون في الأكثر مخروطاً صنوبرياً. فالأجزاء تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في رأسه. وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس. فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه أي عظمه وانتشاره أكثر من حجم الشفاف الذي هو أصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الأصل دون الرأس. قوله: فبان من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء.

الصفحة : ٣٢٣

فهذا هو النتيجة لما مضى. قوله: وإذا استحال إليها النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شفت. فظن أنها أقول المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة أعني الدخان المرتفع من الأرض إنما يعلو البخار لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية وأشد إفراطاً فيها لذلك. فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة أبخرتهما وقربه من الأثير اشتعل طرفه العالي أولاً ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره. فرأى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب. فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن أنها طفئت فليس ذلك بطفو. قوله: ولعل ذلك من أسباب طفوها أحياناً عندنا. أقول وهو إذا ألقينا شيحة في تنور مثلاً مشتعل مسعر صارت النار فيه شفافة لقوتها. فإن الشيحة تشتعل ثم تنطفي. قوله: والأشبه أن أكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواءً وانفصال الكثافة الأرضية دخاناً الذي كلما قويت النار قل لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام ناراً فلم يبق ما يكون أقول: وذلك لأن النار عندنا تكون في أكثر ضعيفة لإحاطة أضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الأرضية عنها دخاناً. ثم بين حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها. قوله: وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس. أقول: الكلام كان المركبات وسببها في المزاج وانجر إلى إبطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي أصول التركيب والمزاج. فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع وكان الأصوب أن يقول: وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر غير المرئية هو لبساطتها.

الصفحة : ٣٢٤
تنبيه: انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وأعد كل مزاج لنوع وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتستوكره نفسه الناطقة. المختصر الموسوم بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الغاية لأنه خلق الأصول وأظهر منها الأمزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الأنواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس الناطقة. فالأصول هي الأسطقسات الأربعة وأخرج الأمزجة عن الاعتدال هو مزاج أقرب المعادن إلى العناصر. وإنما قال: أقربها من الاعتدال الممكن لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود. وفي قوله لتستوكره استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره. واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة إلى مبدئها الواحد وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها فكلما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل والنفس الفائضة بمبدئها أشبه. واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ: وأعد كل مزاج لنوع بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره. واستشهد بقوله في النمط الخامس: إن وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقاً بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته. قولهم: تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل. فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل للشيء: بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما. فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما. واعترض أيضاً على قوله: وأقربها من الإعتدال الممكن مزاج الإنسان بأن المباحث الطبية شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع وأخرجها عن الاعتدال القلب. فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب وأقول: كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضي كونه على
الصفحة : ٣٢٥
أعدل الأمزجة على الإطلاق. فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزأين الثقيلين عليها وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق بها النفس أولاً والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي. فهي أول شيء تتعلق النفوس به ثم تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصي والنوعي أولاً إلى عضو يحصر - يحضن خ - تلك الأرواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب ثم إلى عضو يغذيها وهو الكبد وإلى عضو يعدها لأن تصير مبدأً للحس والحركة وهو الدماغ ثم تنتهي إلى جلد الأنملة وغيره. فيتم بجميع ذلك التشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب. فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. النمط الثالث: في النفس الأرضية والسماوية. إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية. لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى. فالمعنى المشترك قولنا: كمال أول لجسم طبيعي: أما الكمال الأول فقد مر بيانه وأما الجسم هيهنا فبمعنى الجنس لا المادة وأما الطبيعي فما يقابل الصناعي. والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك فيتحصل النفس الأرضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والإنسانية هو أن نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي: ذي حياة بالقوة. ومعناه كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والإدراك والحركة الإدارية والنطق. والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك

فتتحصل النفس السماوية هو أن نقول بعد قولنا لجسم تنبيه: ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك. ما عندي أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وإن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة وقد
الصفحة : ٣٢٦
فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا تتلامس أعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها. أقول يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية بأن الإنسان الكامل الإدراك وغير كامله الذي يختل إدراكه إما بالحواس الظاهرة كالنائم وإما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً كالسكران بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة. لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد إيضاحاً بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته وهو أن يتوهم أنه خلق أول خلقه حتى لا يكون له تذكر أصلاً واشترط كونه صحيح العقل. ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة. لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالاً لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر أجزائه. لئلا يدرك جملة فيحكم بأنه الطاء وسكون اللام أي غير محسوس بكيفية غريبة فيه من حر أو برد. يقال: يوم طلق وليلة طلقة: إذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي. وإنما اشترط كون الهواء طلقاً. لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً. فإن الإنسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كأعضائه الظاهرة والباطنة وككونه جسماً ذا أبعاد وكحواسه وقواه وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً إلا عن ثبوت ذاته فقط. فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها هو إدراك الإنسان نفسه وظاهر أن مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم أو يثبت بحجة أو برهان. وقول الفاضل الشارح: إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية أو برهانية ثم حكمه عليها بأنها برهانية ثم تمحله في إقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه. خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها. تنبيه: بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك. أترى المدرك منك أحد مشاعرك مشاهدة أم عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها. فإن كان عقلك وقوة مشاعرك بها تدرك أم بغير وسط ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط. فإنه لا وسط. فبقي أن تدرك ذاتك من
الصفحة : ٣٢٧
غير افتقار إلى قوة أخرى وإلى وسط. فبقي أن يكون بمشاعرك أو بباطنك بلا وسط. ثم انظر. أقول: يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع أحوال الإدراك ما هو وكذلك المدرك. وبدأ بالمدرك وقسمه إلى المشاعر الظاهرة وإلى الباطنة: كالعقل وغيره وقسم الباطنة إلى ما يدرك بوسط أو بغير وسط وإلى ما يدرك بنفسه أو بقوة شيء آخر غيره وبين أن الإدراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة أخرى ولا بتوسط شيء آخر. لأن المدرك في ذات الفرض كان غافلاً عما يغايره فبقي أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة أو الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة. تنبيه: أتحصل أن المدرك منك أهو ما يدرك البصر من إهابك. لا فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك. لا فإن فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك كقلب أو دماغ. وكيف وقد يخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة. وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت

عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء والتي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت. فمدركك ليس من عداد ما تدركه حساً بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره. أقول: يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة. فبحث عن المدرك وقسمه إلى أن يكون إما محسوساً أو غير محسوس. وإن كان محسوساً فهو إما جزء من البدن أو كله. وإن كان جزءاً فهو إما شيء من ظواهر أعضائه أو شيء من بواطنها. وهذه أربعة أقسام. ثم أبطل أن يكون المردك شيئاً من ظواهر البدن بوجهين: أحدهما أن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركاً لذاته. والثاني أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلاً عن الحواس عما تدركه الحواس مع أنه مدرك لذاته. وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة بأنها لا تدرك إلا بالتشريح وهو في

الكتاب : الاشارات والتنبيهات المؤلف : ابن سينا الصفحة : ٣٢٨

الفرض المذكور كان غافلاً عن التشريح وعما يوجبه التشريح. عن تفاصيل أعضائه وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الإنسان في الفرض المذكور غافلاً عما يغايره. فظهر أن المدرك هو شيء غير أجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك لكونها غير ضرورية الإدراك في كونه مدركاً لذاته. وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سنذكر يعني المتخيل والموهوم. وهم وتنبيه: ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي. فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور أو حركة آو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك وأما بحسب الأمر الأعم فإن فعلك إن أثبتته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً. لا خاصاً هو ذاتك بعينها وإن أثبتته فعلاً لك فلم يثبت به ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك. فهو مثبت في الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه لا به. فذاتك مثبتة لا به. أقول: إثبات الأشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لمي وقد يكون من وجود علله. فإن ذهب فعساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته التي هي أفعاله وآثاره. فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها. والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين: وجه خاص بهذا الموضع وهو أن الإنسان في الفرض المذكور كان غافلاً عن أفعاله مع إدراك ذاته ووجه عام وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل إلا على فاعل ما غير معين ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته. وإن أخذ من حيث هو فعل لفاعل المعين يكون معلوماً قبله ولا أقل من أن يكون معه فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه. وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتأدي إلى معرفة ذات الفاعل ما هو. فإن إثبات الإنسان نفسه بواسطة فعلها محال. والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول إلى التطويل ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هي أعضاءه. فقال: الإنسان عالم بثبوته وإن كان غافلاً عن جميع

الصفحة : ٣٢٩

أعضائه. والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. فذاته مغايرة لأعضائه. وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه. ثم عارضه بأن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام. المحركة. فلا مغايرة وإن أراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها. وينبغي أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقرباً إلى الجهال. إشارة: هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير

جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته. يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الأفاعيل المنسوبة إليها من مأخذ آخر وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الأنواع وقواها. فنقول قبل الحوض فيه: إن صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئاً ما غير المواد. فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول منوعة ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة هي قوى وطبائع. فمن الأفعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الأستقسات المتضادة بكيفيتها المتداعية إلى الإنفكاك لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة. والصورة التي يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية. وصرفها في وجوه التغذية والإنماء والتوليد. والصورة التي تصدر عنها هذه الأفعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية. ومنها الأفعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي يصدر عنها هذان الفعلان مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية. وأما النفس الإنسانية فهي التي تصدر عنها الأفعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه. فالشيخ يريد في هذا الفصل أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية من حيث هي أو صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فإنها من حيث هي تلك لا يمكن

الصفحة : ٣٣٠

أن تثبت بأفعالها على ما مضى. وبدأ بأظهر الأفعال المذكورة وهو الحركة الإرادية والحس فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولاً وذلك لأنها تقتضي مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الإنسان. لأنها موجودة بغير الإنسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج لأن المزاج يقتضي حركة المركب إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه إما مطلقاً أو بحسب الاجتماع أو سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه على ما تقرر. وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله. والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله: يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء. فقال: وذلك في وقت الإعياء فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه فجهة الحركة الإرادية هي الفوق وعند الإعياء لا تكون تلك الحركة سريعة. أقول: والأظهر أنه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بأن يقصد الإنسان جهة والمزاج أخرى. فإن ذلك لا يكون إلا في حال الحركة كما ذكرناه. وفسر أيضاً قوله: بل في نفس حركته بالرعشة. قال: لأن النفس تحركها إلى فوق والمزاج إلى أسفل فتتركب الحركة منهما. أقول: الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس. فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة وعارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط إذا وقع على جسم صلب فرجع صاعداً وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق نفس الحركة تكون إما بأن تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي أو يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوى. قوله: وكذلك يدرك بغير جسميته - جسمية خ - وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن إدراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به.

الصفحة : ٣٣١

أقول: وهذا استدلال بالإدراك فإنه أيضاً يقتضي مبدأ ولا يجوز أن يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ولا المزاج فإنه كيفية ما لا تتأثر عما يوافقها في النوع

فيمنع المدرك عن إدراكه إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها. فلا تبقى معه موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة. قوله: ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلا الإنفكاك إنما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج. وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده. وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعى لي الإنفكاك. وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس. وهو أن المزاج كما مر إنما أولاً إلى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج وإلى شيء يحفظ الاستقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً وإلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده. والثاني سبب بقائه. وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله: وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل ما بعده أي وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى إلى الإنفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهن بالأمراض المنهكة مثلاً أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به إنساناً. قوله:: فأصل القوى المحركة والمدركة. فأصل القوى المحركة والمدركة. والحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك. الأفعال هو النفس ولما تبين كونه صورة كل صورة جوهراً صرح بأنه جوهر فقال: وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء بدنك ثم في بدنك وإنما كان تصرفه في أجزاء البدن أقدم من تصرفه في البدن لأنه يتعلق أول تعلقه بالروح ثم بالأعضاء التي هي أوعيته ثم

بسائر الأعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ثم بالأعضاء المرؤوسة الباقية. وعند ذلك يصير متصرفاً في جميع البدن. وإنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس للاستدلال المذكور الحركة والإدراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لأن ماهيته غير بينة إلى أن يبين وإنما وقع إلى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هي المزاج على ما ذهب إليه بعض الناس. فذكر أن المزاج نفسه محتاج إلى النفس فكيف يكون هو النفس. وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور: وهو أن يقال: إنكم قلتم إن المركبات إنما تستعد لقبول صورها عن مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور والآن تقولون إن النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقساته والجامعة للاستقسات يجب أن يكون متقدماً على المزاج. وهذا تناقض. المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. وقال في رسالته المشتملة على أجوبة مسائل المسعودي: واعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع. ولما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها. فقال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولاً القوة المصور لذلك البدن ثم قال: وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال بل هي قوة متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين.

وبالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المتصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس. فهذا ما قال هذا الفاضل فيه. أقول: وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الأولى من علم النفس في الشفاء: فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو تصلح معه أن تكون بدناً لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي. فقول الشيخ في الشفاء والإشارات يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح هيهنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وأيضاً إن كانت نفس الأم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة إلى الناطقة. وإنما

مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها. فكيف خدمت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها. فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها. وما تقتضيه القواعد الحكمية التي أفادها الشيخ وغيره هو أن نفس الأبوين يجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها أخلاطاً وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم إن المني يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية فتجذب الغذاء فتضيفها إلى تلك المادة فتنميها وتتكامل لمادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدراً مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً. فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً فيتم البدن ويتكامل البدن إلى أن يصير مستعداً لقول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن إلى أن يحل الأجل. وقد شبهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية واشتعالها ناراً كالناطقة وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة. فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حدٍ ما من النقصان إلى حدٍ ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة. فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود. وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الوقعة في المنيين هو نفس الأبوين وهو غير حافظها والجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن وإلى آخر العمر والحافظة للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ إنهما واحد بهذا الاعتبار وقوله: إن الجامع غير الحافظ. بالاعتبار الأول. وبالجملة فالفرض هيهنا على التقديرين أعني أن يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأن المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس

ذلك البدن أو نفساً أخرى. إشارة: فهذا الجوهر فيك واحد بل هو أنت عند التحقيق. شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين أن كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب ذل الارتباط. فقال: فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لأن الشيء الذي تصدر عنه الحركة الإرادية في الإنسان هو الذي يدرك فيه. وذلك بديهي وهو الذي إذا أصابه وهن أو عدم تداعى بدنه إلى الإنفكاك وذلك تجربي ثم قال: وهو أنت عند التحقيق وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك تتحرك بإرادتك وتدرك

بمشاعرك أو بعقلك وأن مزاجك يبقى مادمت باقياً ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الأجل بسويعات فيأخذ البدن في الإنفكاك والانحلال وإنما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والإدراك دون الأفعال النباتية ليتبين لك أن تلك النفس هي أنت فإنك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الأفعال النباتية عنك إلى أن يتبين لك بنوع من البيان.
الصفحة : ٣٣٥
قوله وله فروع من قوي منبثة في أعضائك. شيء والدفع لشيء والجذب لآخر. وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال بأحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر. فإذن مبدأ الأشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة. فتلك الأشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل إذا استعملتها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن. قوله فإذا أحسست بشيء من أعضائك شيئاً أو تخيلت أو غضبت. ألقت العلاقة التي بينها وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار إذعاناً ما بل عادة وخلقاً يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات. أقول هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن. وهو أن تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الأفعال التي ذكرها. وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً مادامت سريعة الزوال فإذا تكررت أذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقاً. وكما يقع بالعكس فإنه كثيراً ما يبتدئ فتعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك الهيئة أثراً إلى الفروع ثم إلى الأعضاء. انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عز وجل في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك. وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس. وهو ظاهر. ومعنى قوله: يقف الشعر هو أن يقوم من الفزع والخشية.
الصفحة : ٣٣٦
قوله وهذه الانفعالات والملكات قد تكون أقوى وقد تكون أضعف. ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة أسرع إلى التهتك وإلى الإستشاط غضباً من نفس بعض. أقول: هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف أحوال نفوسهم وأمزجتهم. وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون في أخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها. إشارة: الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجة. مثل كثير من الأشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة مما لا يتحقق أصلاً أو يكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له. وهو الباقي. لما فرغ عن إثبات النفس أراد أن يبين أحوال قواها. وهي إما مدركة وإما محركة فبدأ بالمدركة وذكر أولاً معنى الإدراك في هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: إنما قدم الإدراك لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب أو مهروب عنه. فهي متأخرة عن الشعور ولأجل ذلك ذهب بعضهم وإن كانوا مبطلين إلى تجويز خلو بعض الحيوانات كالأصداف والإسفنجات عن تلك الحركة. أقول: ويمكن أيضاً أن يقال: إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة حتى يتحرك إلى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركاً. والحق أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها. لأنه قد يكون مطلوباً لذاته كما

في الإنسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها. وبعد ما تقدم. صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعاً ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وإن كان مفارقاً فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع. فقوله: وهو أن يكون حقيقته متمثلة متناول للأمرين يقال: تمثل كذا عند كذا. إذا حضر منتصباً عنده بنفسه أو بمثاله.

الصفحة : ٣٣٧

والإدراك تعرض له إضافتان: إحداهما إلى ذي الإدراك والثاني إلى الشيء المدرك ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك وإلى ذكر ذي الإدراك وهو قوله: عند المدرك ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك والمدرك أيضاً متضايفين. والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك. وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله: يشاهدها ما به يدرك. وعلى قوله: يشاهدها بحث وهو أن يقال: المشاهدة نوع من الإدراك أخذه في بيان معنى الإدراك. فإن قيل: إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط. قيل: الحضور غير كاف. فإن الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس إليه لا يكون مدركاً. والجواب أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط بل كونه حاضراً عند المدرك لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضراً مرتين فإن المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس. وكلام الشيخ دال عليه. واعلم أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في الآلة محلاً للحس أو لم تكن. والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك وإلى ما يكون إما في الأول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها وأما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي إما صورة منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة أو لم تكن. وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله: فإما أن تكون تلك الحقيقة - أي المتمثلة - نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو تكون مثال حقيقته مرتسماً في ذات المدرك غير مباين له وقدم إبطال القسم الثاني بعد ذكر القسم الأول فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية مثل كثير من الأشكال الهندسية مثلاً كالكرة المحيطة باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسة كما يفرض مثلاً من الممتنعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا تتحقق أصلاً إذ لا حقيقة لها في الخارج. ولما كانت مما تدرك علم أنها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه. فبإبطال القسم الأول يتحقق الثاني. وأشار إلى ذلك بقوله: وهو الباقي والمثال في قوله: أو يكون

الصفحة : ٣٣٨

الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو. فهذا بيان ما قاله. واعلم أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها. فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة. وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين. فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركاً وأن لا يكون إدراكاً ما جهلاً البتة لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة غير مطابقة إياها. ومنهم من ذهب إلى أن الإدراك غني عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف. وهو الحق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها. واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلاً: إنه حال ما

للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنياً فإن الباحثين عن حقائق الأشياء كثيراً ما يرومون تعيين الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلاً ليتعرفوا حالها أهي بالتساوي في تلك الأشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها وأيضاً فهم والمعقولات بذاتها أن مدرك الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بأنهم يقولون: النفس لا تدرك الجزئيات. وطولوا الكلام في ذلك. وجملة اعتراضاتهم وتشيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه. فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارجة. وحينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه حتى يكون الإدراك إضافة وأن الصور المتخيلة لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها كما قاله أفلاطون أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا. وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالتزام أن صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد. والجواب عن الأول: أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارجة وهي الجهل وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها

الصفحة : ٣٣٩

في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة عاماً ولا جهلاً. وعن الثاني أن أفلاطون لم يذهب ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج. ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب. وأما القول بكون الصورة المدركة في جسم كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة الإدراك مساوية للسماء. لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الإدراك أو في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقداراً من السماء. وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فإن الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية ولما لم يكن ذلك محالاً فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه. على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقاً بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن الإبصار إنما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل. ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين أيضاً على القائلين بالشعاع أو على من ذهب مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا أن هذا البحث خارج عما في الكتاب لأوردنا التحقيق فيه. لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف. ومنها قوله: إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية فإنما لزم فيما لا يكون موجوداً أما المحسوسات التي لا تدرك إلا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون إدراكها إضافةً ما والجواب أن الإدراك معنى واحد يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل فإذا دلت ماهيته في موضع على كونه أمراً غير مضاف عرضت له الإضافة علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أيضاً كان. ومنها قوله: حصول الإستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة. والجواب: أن الاستدارة إن كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً وإن كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا تقتضي

الصفحة : ٣٤٠
أن يصير محلها مستديراً وأما الحرارة فإنها لا تقتضي كون محلها حاراً إلا إذا كان الحال هي بعينها والمحل جسماً خالياً عن ضدها من شأنه أن ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت جسماً أو قوة جسمانية أن تجعلها حارة فضلاً عن أن تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حاراً والاعتراضات التي أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجري مجرى هذه. والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه. ذلك الحصول. فمنها قوله: لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركاً.
والجواب أن حصول الشيء للشيء والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة أو الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وعكسه إلى غير ذلك. ولما كان الحصول الإدراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للإدراك لم يتعرض لبيان الأقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بأنه حصول صورةٍ ما للمدرك لا لشيء على الإطلاق. ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الأسود مدرك السواد. ومنها قوله: وأيضاً لوجب أنا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ولا قائماً في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع بكونه عالماً به. والجواب: أن اعتقاد حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في الأجسام فهو جهل وسخف وإن كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالماً به ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة.
ومنها قوله: إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه نتشكك في أنه هل يعلم لحصول ذلك الشيء له. والجواب: أن ذلك إنما وقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه حصل لذاته وأن غيره بأي وجه حصل له. فإن معاني الحصول مختلفة فإذا حققنا تجرده وحققنا أن كون الشيء مجرداً قائماً بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك. ومنها قوله: إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا إما أن يكون
الصفحة : ٣٤١
علمنا بذاتنا وحينئذ يكون أيضاً هو ذاتنا بعينه. وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا. وهذا من اعتراضات المسعودي. والجواب عنه: أن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره. وأما قوله: حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كإضافة الشيء إلى الشيء وإيجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالماً بنفسه. فالجواب: أن تغاير الاعتبار كاف في الحصول والإضافة فإن المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الإيجاد لأنه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات. أو في ملتقى العصبتين. فلو كان نفس الحصول إدراكاً لكانا معاً. والجواب: ما مر وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وهيهنا الإدراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين أو غيرهما.
ومنها قوله: إنا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بأنه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الأوليات. والجواب: أن المبصر هو زيد. لا شك ولا نزاع فيه. أما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والإدراك هو منشأ هذا الاعتراض. ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه: وهو أن الإدراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في

الخارج والشعور بالمطابقة إنما يكون بعد الشعور بما في الخارج. وجوابه: أن المطابقة غير المشعور بها وإنما اشترط فيه الأول دون الثاني. فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ وأجوبتها قد اقتصرنا عليها إيثاراً للاختصار فإن فيها تنبيه: الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في

الصفحة : ٣٤٢

الباطن كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيه غواش غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل أين ووضع وكيف ومقدار بعينه. ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانية والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته. ولذلك لا يتمثل في الحس الأظهر - الظاهر خ - صورته إذا زال وأما الخيال الباطن فتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتاً إياها حتى كأنه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً. لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها. وأنواع الإدراك أربعة: إحساس وتخيل وتوهم وتعقل. به محسوسة: من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك. وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره. والتخيل: إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته. والتوهم: إدراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والإضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره. والتعقل إدراك للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة لهذا النوع من الإدراك. فهذه إدراكات مترتبة في التجريد: الأول مشروط بثلاثة أشياء: حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئياً. والثاني مجرد عن الشرط الأول. والثالث مجرد عن الأولين. والرابع عن الجميع. إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لأنه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئياً. ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه بالوجه الأول.

الصفحة : ٣٤٣

وكل طبيعة كالإنسانية إذا أخذت من حيث هي هي صلحت لأن تقع على كثيرين ولأن لا تقع إلا على واحد. وإنما تختلف في ذلك بانضياف معاني غيرها إليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها. فالمعنى الذي ينضاف إليها ويجعلها جزئياً شخصياً هو المادة أولاً. لأن زيداً لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها وإنما يباينه بشخصه المادي. ثم بما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة كالأين والكيف وغيرهما ثانياً. فالصورة المحسوسة منتزعة نزعاناً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعاً أكثر لكنه غير تام. والعقلية منتزعة نزعاً تاماً. وعبارة الكتاب ظاهرة. وإنما تمثل بالإبصار لأنه أظهر أنواع الإحساس. والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وأيضاً لا يكون بحيث يمكن أن تزال وأيضاً لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون

الشيء محسوساً فقط بل وعندما يكون معقولاً أيضاً. وقد أورد في هذا الموضع سؤالاً وهو أن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع. تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك وهذا يناقض قولهم: العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة. وأيضاً تلك الصورة التي في نفس زيد مثلاً لا يمكن أن يكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده. فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها. وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق. فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم كلي مجرد. لأن معلومه كذلك لا لأن العلم في ذاته كذلك قال: ولهذا السبب سماه المتقدمون كلياً. تعويلاً على فهم المتعلمين والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ظنوا أن في العقل صورة كلية مجردة وليس الأمر على ما ظنوه. بل التحقيق على ما ذكرناه. وأقول: الإنسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالإنسانية المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معاً لأن الموجود

منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها. فهي إنما تكون في العقل فقط وهي الإنسانية الكلية. فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلاً جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها. فهذا معنى اشتراكها وأما معنى تجريدها فتكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر مكفوفة باللواحق الذهنية المشخصة. فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسه فإذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هيهنا هي الطبيعة الإنسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية وأما التي سماه المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة. والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في المواضع غير معدودة وهو أن الكليات لا توجد في الخارج. قوله وأما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته فهو معقول لذاته يحتاج إلى عمل يعمل به يعده لأن عقله ما من شأنه أن يعقله بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله. أقول: الشيء الذي لا يتعلق بالمادة أصلاً ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن أن يلحقه شيء ماهيته. وهذا تصريح بأن لوازم الماهية ليس من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن أن يتكثر إلا بالماهية وهو معقول بذاته لأنه لا يحتاج إلى تجريد فإن لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته. لأنه في نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ليصير معقولاً بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمل بنفسها كالفكر مثلاً لتصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود إلى العمل ويحتمل أن يعود إلى المعقول لأن ذلك الشيء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلاً بذاته كما سيجيء بيانه وهو معنى قوله: بل لعله في جانب ما من شأنه أن يعقله. وكأن الشيخ قسم الموجودات إلى ما من شأنه أن يكون عاقلاً وإلى ما ليس من شأنه ذلك

وقسمها أيضاً إلى ما من شأنه أن يكون معقولاً بذاته وإلى ما ليس من شأنه ذلك فأشار إلى أن ما من شأنه معقولاً بذاته ليس بحسب القسمة الأولى من القسم الذي ليس من شأنه أن يكون عاقلاً بل هو من القسم الآخر أعني مما

من شأنه أن يكون عاقلاً وإنما لم يحكم بذلك جزماً. لأنه مما لم يبينه بعد. وسيأتي بيانه. وأورد الفاضل الشارح شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة هيهنا هو المحل سواء كان محسوساً كخشب السرير أو معقولاً كالهيولى وسواء كان متقوماً بالحال كالهيولى أو فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فإذن ليست هي بمانعة عن التعقل. وأجاب بأن التعقل إن كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير. لأن كل ما ليس في محل فلكونه قائماً بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته. فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره. فلا يكون هو عاقلاً لذاته ويصير معقولاً لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع. أقول: هذا الجواب ليس كما ينبغي فإن الجسم ليس في محل وليس عاقلاً لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق أن المادة هيهنا هي الهيولى لا غير. فإنها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة أشخاصاً ذوات أوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن أن تؤخذ من حيث هي كذلك. وحينئذ لا يكون شيء منها معقولاً ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة. وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولاً. وأما كون الشيء عاقلاً فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده أيضاً في ذاته لا بسبب عمل عامل. كما سيأتي بيانه. إشارة: أمر القوى المناسبة للحس أولاً فاسمع. أقول: لما فرغ عن بيان أنواع الإدراكات شرع في إثبات القوى المدركة وأحوالها وابتدأ بالحيوانية وهي تنقسم إلى ظاهرة وباطنة. أما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة إلى الإثبات ولما كان بيان كيفية الإحساس بها يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب لم يتعرض له.

الصفحة : ٣٤٦

وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من أحوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج إلى تحقيقه. فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان إثباتها وتغايرها والإشارة إلى مواضعها وهذه القوى تنقسم إلى مدركة وإلى معينة على الإدراك والمدركة مدركة إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صوراً وإما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني. والمعينة تعين إما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدركة من المعاودة إلى إدراكها وإما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة إما لمدركة الصور وإما لمدركة المعاني. فهذه خمس قوى: الأولى مدركة الصور وتسمى حساً مشتركاً لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها. والثالثة المتصرفة في المدركات. وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين. والرابعة مدركة المعاني وتسمى وهماً ومتوهمة. والخامسة معينتها بالحفظ. وتسمى حافظة وذاكرة. وإنما سمى الجميع مدركة وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجميعها. وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فإن الترتيب التعليمي أن يرتقي بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس إلى ما هو أقرب إلى العقل.

الصفحة : ٣٤٧

قوله أليس قد تبصر القطر النازل خطاً مستقيماً والنقطة الدائرة بسرعة خطاً مستديراً. وهذا كله على سبيل تخيل أو تذكر. وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخط. فقد بقي إذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه أولاً واتصل بها هيئة الإبصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر إليها البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها

وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضي عليهما جميعاً فهذه قوى. أقول: هذا بيان إثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفرداً وعلى وجودهما معاً بالشركة. أما الاستدلال على الحس المشترك مفرداً فهو قوله: أليس قد تبصر القطر النازل إلى قوله: إليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل أن الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط. والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها إلى مكان ما تحدث بحسبه المقابلة بينهما. وتزول عنه بزوال المقابلة. والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلاً على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال. فلم ير خط. فإذن هيهنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهداً وأما قوله: وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فإشارة إلى خاصة أخرى لهذه القوة. وهي التي لأجلها لقبت بالمشترك. وإنما ذكرها هيهنا لتعريف القوة بها. وسيورد الحجة على إثباتها. واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بأن قال: لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات في الهواء بأن يكون كل تشكل تحدث في جزء من الهواء بوصول النقطة إليه قال: وهذا أولى مما قالوه. لأن القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة. ثم قال: ولم لا يجوز أن يكون ذلك في البصر والعلم بأن البصر لا ترتسم فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهاني والتجربة لا تفيده. والجواب عن الأول: أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده يقتضي الخلاء. فإن

التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء. وعن الثاني بأن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته. لأنه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله. وأما قول الشيخ: وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فإشارة إلى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر. قال الفاضل الشارح: واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين: أحدهما أن المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ لحجة: هي أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ولمثال: هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها. والحجة ضعيفة. ومع ذلك فإن الخيال الذي هو المدرك لأشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل أفعالاً مختلفة. وأقول: اجتماع القبول والحفظ في شيء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما فإنهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه. كالأرض وأما افتراقهما في صورة يدل على مغايرة المصدرين. والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء. لأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ثم يتكثر بقصد ثان أو كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتاً للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور إليها وذلك كالإبصار الذي فعله إدراك اللون ثم إنه يصير مدركاً للضدين لكون اللون مشتملاً عليهما وأما النفس فإنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها. قال: والمثال أيضاً ضعيف. لأن ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة أخرى. وأقول: ليس الأمر على ما ظنه بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلي بأن كل ما يقبل

شيئاً فهو يحفظه. فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة. تغاير القوتين فإن الاستحضار حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة
الصفحة : ٣٤٩
دون المدركة والنسيان زوالها عنهما. وهذا أيضاً ضعيف. لأن تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل أمر ورائه. وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً. والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر. وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى. فإن قلتم: حافظتها العقل الفعال. قلنا: فليكن هو حافظاً للحس المشترك أيضاً. والجواب عنه: ما مر وهو أن الإدراك حصول الصورة لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة. والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة. وأما قول الشيخ: وبهاتين القوتين يمكن أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معاً وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا بقوى جسمانية. وتقريره أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من والحلاوة معها بها ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة نسبة واحدة وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع فإنها لا تقدر أيضاً على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع وإلا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه. واعترض الفاضل الشارح بأنا نحكم على زيد بأنه إنسان وهو حكم بكلي على جزئي. فالحاكم يجب أن يدركهما معاً ويلزم منه أن تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات. والجواب: أنها مدركة لهما ولكن لأحدهما بالآلة وللآخر بغير آلة. قال: والذي يدل على إبطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة أني إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: بل هو العقب أو الكعب وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصراً له مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ. والذي يدل على إبطال القول بالخيال أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي إما اختلاط
الصفحة : ٣٥٠
الصور أو انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر. والجواب عن الأول: أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم أن وعن الثاني أنه استبعاد محض. وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية. قوله: وأيضاً فإن الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة. ولا متأدية عن طريق الحواس. مثل ذلك إدراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وإدراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس إدراكاً جزئياً يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده. فعندك قوة هذا شأنها. وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور. أقول: هذا بيان إثبات الوهم والحافظة. أما الوهم: فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس إليها كإدراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من أشخاص جزئية فإدراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة. وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضي عقله الأمن منه كالموت وما يخالف عقله فهو غير عقله. وأما الحافظة فإثباتها وبيان

مغايرتها لسائر القوى. كما مر وما في الكتاب ظاهر. فيجاب بأن يقال: هب أنها كلية ولكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية. وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وأيضاً الاستئناس الذي تدركه الشاة من صاحبها في وقتٍ ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله.

الاشارات والتنبيهات
ابن سينا
الجزء الثالث

الصفحة : ٣٥١
قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص فالأولى هي المسماة بالحس المشترك ونبطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ. والثانية المسماة بالمصورة والخيال. وآلتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الأخير. ذكر علماء التشريح أن الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلاً ولم تلحقهما صلابة العصب. والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التي هي الأعصاب النابتة من الدماغ. وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين. والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين اللسان. والحامل لقوة السمع هو القسم الأول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ. والحامل لقوة اللمس سائر الأعصاب وخصوصاً النخاعية. فتبين من هذا أن مبدأ أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ أعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبدؤه أيضاً الدماغ وأكثرها نخاعية. فلأجل ذلك قول الشيخ: إن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مبادئ عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقاً في مقدم الدماغ فإن الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة أنهار. وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال إلا أن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص وما في مؤخره بالخيال أخص وإنما تتأدى الإدراكات الحسية من الحواس بواسطة الأرواح التي في الأعصاب إلى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم. والفاضل الشارح فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب إلى آلة الحس المشترك. ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره. والتأدية هيهنا استعارة من إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس محسوسة ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وإدراك النفس
الصفحة : ٣٥٢
ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيها تلك المسافات بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد مجتمعة في موضع بعدها للإحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر. قوله والثالثة الوهم والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط. قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية. وعنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانية. إلى هيهنا حكاية قوله. فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان. واختصاص التجويف

الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما سيجيء ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة. قوله وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضاً الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند الأوسط كأنها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل. معناه واضح. والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف إدراكه لها. قال الفاضل الشارح: إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً وإن لم يكن لها إدراك مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها فإذن الوهم مدرك ومتصرف معاً. والجواب عن الأول: أن هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا إدراكها لهما. إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً. وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين: أحدهما بحسب ذاته والآخر بحسب الآلة آو كلاهما بحسب آلتين. قوله والباقية من القوى هي الذاكرة. والباقية من القوى هي الذاكرة. وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الأخير. وهو

الصفحة : ٣٥٣

هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة للمعاني ومعينة للوهم بالحفظ. ويسميها قوم ذاكرة. فإن الذكر لا يتم إلا بها. قال الفاضل الشارح: حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن تكون القوى ستاً. وهذا شيء ذكره في القانون. وأقول: إن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة: وهيهنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فهيهنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً. وقال في الشفاء: وهذه القوة يعني الحافظة تسمى أيضاً متذكرة. فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة إياها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل الحافظة يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر قوله. وهذا يدل على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر. والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ. فهو مركب من إدراك لشيء أدرك في وقت آخر وحفظ. على ما صرح به الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر. فإذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من أفعال قوتين: مدركةٍ وحافظةٍ والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث وهيهنا بحث آخر: وهو أن الفاضل الشارح ذكر: أن الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس. ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها وأما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى. أقول: وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به: وهذه القوة المركبة بين الصوت والصورة. وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة. وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية

الصفحة : ٣٥٤

عضو واحد. ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين. فإذن صدور فعلين مختلفين هما الإدراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً. وهذا شيء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ. فإذن واحدة. وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في أنها الخازنة التي موضعها مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك أن المبدأ الذي ينسب إليه التخيل والتفكر والتذكر والتحفظ هو الوهم كما أن مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة. ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية. قوله وإنما هدي الناس إلى القضية بأن هذه هي الآلات أن الفساد إذا اختص بتجويف أورث الآفة فيه. هذا استدلال متعلق بالطب على كون هذه الأعضاء مواضع هذه القوى. والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لإثبات الوهم. إنما يميز هذه التميزات الحكيم. فالقوي عند الأطباء ثلاث: خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته البطن الوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الأخير. قال الفاضل الشارح: هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الأعضاء لأنها يحتمل أن تكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع. لأنها وأقول: إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح في هذه الأعضاء أو بشيء آخر لأنه بحث آخر. وM0 وه ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى أن يقدم الأقنص للجرماني ويؤخر الأقنص للروحاني ويقعد المتصرف فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنمحية عند الوسط عظمت قدرته. هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب. وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف. وفي نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم. ونسبة

المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل استعارة لطيفة. ومعناه ظاهر. قال الفاضل الشارح: الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه. على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع أنه خطابي غير مستمر لأن السمع واللمس في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الإبصار والشم هناك بأولى من أن يجعل مؤخره مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس وأقول: إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك بكون الحس الظاهر هناك صريحاً بل فائدة الترتيب. وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل: إن السمع في مؤخر الدماغ. نظر لأن الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة: ولين مقدم الدماغ. لأن أكثر عصب الحس وخصوصاً الذي للبصر والسمع ينبت منه. لأن الحس طليعة والطليعة إلى جهة المقدم أولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس من الأعصاب الدماغية بهذه العبارة: وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع. فهذا حكاية كلامه. وإذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوقي هذه. فما ظنك بالذوقي وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه. فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق. والحجة التي أقامها الفاضل الشارح على أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بأنها حاكمة ببعض

المدركات على بعض على بعض وختم بها الفصل فهي خالية عن الفائدة. لأنهم معترفون بذلك إلا انهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات إشارة: وأما نظير هذا التفصيل في قوي النفس الإنسانية على سبيل التضيف. فهو أن النفس الإنسانية التي لها أن تعقل جوهر له قوى وكمالات. أقول: يريد ذكر القوى التي يختص الإنسان بها وإنما قال: على سبيل التضيف لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات. لكونها مبادئ أفعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذوات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة إنما هي تختلف
الصفحة : ٣٥٦
بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس إلى تلك الذات عوارض فكأنها أصناف. والكمالات المذكورة هيهنا هي الكمالات الثانية. وهي أفعال هذه القوى. قوله فمن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانية جزئية ليتوصل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات أولية وذائعة وتجريبية وباستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي إلى أن ينتقل به إلى الجزئي. لتصرفاتها مكملة إياه تأثيراً اختيارياً وإلى ما يكون باعتبار تأثيرها عما هو فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعداداتها وتسمى الأولى عقلاً عملياً والثانية عقلاً نظرياً. والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو ما يشابه والشيخ بدأ بالأولى لأنها أظهر. فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب. وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية: أولية أو تجريبية أو ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك. ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل. فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده. إشارة: ومن قواها مالها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلاً بالفعل. فأولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلاً هيولانياً. وهي المشكاة. وتتلوها قوة أخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأولى فتهيأ بها لاكتساب الثواني إما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة إن كانت ضعفى أو بالحدس فهي زيت أيضاً إن كانت أقوى من ذلك. فتسمى عقلاً بعد ذلك قوة وكمال: أما الكمال فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن. وهو نور على نور. وأما القوة فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب. وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلاً مستفاداً وهذه القوة تسمى عقلاً بالفعل والذي يخرج من الملكة إلى الفعل التام ومن
الصفحة : ٣٥٧
الهيولاني أيضاً إلى الملكة فهو العقل الفعال. وهو النار. أقول: وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل. والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للأمي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء. فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى عقلاً هيولانياً. تشبيهاً إياها حينئذ بالهيولى الأولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها. وهي حاصلة لجميع

أشخاص النوع في مبادئ فطرتهم. وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلاً بالملكة وهي ما يكون عند حصول هي العلوم المكتسبة. ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوقٍ ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات. وهو من أصحاب الفكرة. ومنهم من يظفر بها من غير حركة إما مع شوق أو لا مع شوق وهو من أصحاب الحدس. ويتكثر مراتب الصنفين. وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية سيجيء إثباتها. وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة فتسمى عقلاً بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر أو الحدس. وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات كمال لها. وهو المسمى بالعقل المستفاد لأنها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني إلى درجة العقل المستفاد فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل فإنما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات إلى العقل الفعال قياس إبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس. وفي بعض نسخ الكتاب توجد هكذا وإن كانت أقوى من ذلك كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة. مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية. وذلك سهو منه شهد به سائر كتب الشيخ وغيره. ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله: أو بالحدس فهو زيت أيضاً وبين قوله: فتسمى عقلاً بالملكة جواباً لقوله: إن كانت أقوى بل عطفاً على قوله: فتهيأ بها

لاكتساب الثواني لأن المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل. وإذا تقرر هذا. فنقول: لما كانت الإشارة المترتبة في التمثيل في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله عز وجل: " الله نور السماوات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم ". مطابقة لهذه المراتب. وقد قيل في الخبر: من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب. فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها. والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول. والشجرة الزيتونة بالفكر. لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة. والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية. لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل. ونور على نور بالعقل المستفاد. فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور لأن المصابيح تشتعل منها. قال الفاضل الشارح: وإنما قد العقل المستفاد على العقل بالفعل لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل. فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل. واعلم أن ذلك كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية والحيوانية والنباتية. تنبيه: لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس. فاستمع: أما الفكرة فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر يطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به إلى العلم

بالمجهول حالة الفقد استعراضاً للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت إلى المطلوب وربما انبتت وأما الحدس وهو أن يتمثل الحد
الصفحة : ٣٥٩
الأوسط في الذهن دفعة إما عقيب طلب وشوق من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له أو في حكمه. أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما. فقوله في تعريف الفكر: إن النفس مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر. لأنها في الكليات تكون مستعدة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله: استعراضاً للمخزون في الباطن إشارة إلى الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله: وما يجري مجراه إشارة إلى الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادئ تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما انبتت وربما تأدت ويتم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب. وأما الحدس فهو ظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن وأشار الشيخ بقوله: أن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إلى عدم الحركة الأولى وبقوله: ويتمثل معه ما هو وسط له إلى عدم الحركة الثانية. وقوله: أو في حكمه إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به. فالفرق بين الفكر والحس أولاً بإمكان الإنبتات ولا إمكانه إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم. ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانياً بوجود الحركة وعدمها. وهذا هو والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الأولى بالفكر دون الحدس. وقال: الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولاً ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ثم قسمه: إلى ما يقترن بشوق فيقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه. وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح.
الصفحة : ٣٦٠
قوله ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها. فاستمع: ألست تعلم أن للحدس وجوداً وأن للإنسان فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة إلى حدٍ ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقف من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس. وتلك الثقافة غير متشابه في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنىً في أكثر أحواله عن التعلم والفكرة. أقول: يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية. وتقريره أن للحدس والفكر مراتب في التأدية الكم فلكثرة عددها وقلته. والأول يكون في الفكرة أكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس. ولتلك المراتب حدا نقصان وكمال وحد النقصان هو أن يثبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو أن يحصل لشخصٍ ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني على الحدود الوسطى لا تقليدي. ولما كان طرف النقصان مشاهداً فطرف الكمال ممكن الوجود. وما في الكتاب ظاهر.
الصفحة : ٣٦١
قوله فإن اشتهيت أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سنبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصورة

التي قبلها قوة في جسم أو جسم. أقول: يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضته المعقولات على النفوس الإنسانية. ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان المطلوب مبنياً على مقدمتين هما: أن كل ما ترتسم فيه صورة فهو إما جسم وإما قوة في جسم. ولم يبينهما بعد فذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو أن يقال: إدراك الشيء وجود صورته في المدرك. على ما مر. والذهول عنه مع إمكان ملاحظته هو عدم لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء. والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر. فهيهنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه. وإلا فكان الذهول والنسيان واحداً. وأما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزأين يكون أحدهما مدركاً والآخر حافظاً لكون الأجسام قابلة للتجزئة. وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام. لما سيأتي. فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن أن يكون نفساً لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل القوة. فإذن هيهنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس. وهو العقل الفعال. وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها. تذكر لما ذكره من قبل. وM0 وه وإن الصورة إذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة. إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل.

الصفحة : ٣٦٢

وM0 وه أرأيت القوة إن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها. بيان لكون الذهول مشتملاً على زوالٍ ما. فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضي تجدداً ما لتلك الصورة. وM0 وه فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما. نتيجة لذلك. وM0 وه أن يزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت كالخزانة لها والثاني أن يزول عنها وينحفظ في قوة أخرى هي لها كالخزانة. وفي الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوة جسمانية فيجوز أن يكون الخزن لها منا في عضو أو في قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى. إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية. وM0 وه ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانياً بل نقول: إنا نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة. ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لأن المعقولات لا ترتسم في جسم. إشارة إلى حال القوة العاقلة واحتياجها إلى حافظة. وM0 وه نتيجة ذلك وإثبات الجوهر المفارق. وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وإنما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً.

الصفحة : ٣٦٣

قوله إذ هو جوهر عقلي بالفعل. إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلي بالفعل لأن الجسم لم يمكن أن ترتسم فيها لأنه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن أن يرتسم فيها لأنها جوهر عقلي لا بالفعل

بل بالقوة. وM0 وه إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لأحكام خاصة. إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها. والأحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من الإدركات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات أو الإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلي. وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلي العالم الجسداني أو إلى صورة أخرى انمحى المتمثل الذي كان أولاً كأن المرآة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس أو إلى شيء آخر من الأمور القدسية. إشارة إلى حالة الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لأنها في الجسمانيات أشبه بالنفس المستفيضة عن المجردات. وM0 وه وهذا إنما يكون أيضاً إذا اكتسبت ملكة الاتصال. إشارة إلى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لأن النسيان في القوى الجسمانية إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة وهيهنا لا يمكن أن يزول شيء من العقل الفعال. فسبب الاختلاف هيهنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه. وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال. والنسيان زوال تلك الملكة عنها. واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الإشارة إليها وإلى أجوبتها إلا قوله: هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجرداً

هو عندهم علة لحدوث الألوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها. والجواب عنه: أن الجواب المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على أن كل مجرد عاقل على أن ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة إياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها. إشارة: هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الإشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل. أقول: لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلية هي النفس بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به. أراد أن يشير إلى العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم. فإذن ينبغي أن يكون علته أيضاً حادثة كذلك بإزائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى التي هي مبادئ المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وإنما يتم الاستعداد بها وبمشيئة النفس اللتين يجب حصول الصورة معهما. أقول: وهذا يدل على أن العقل بالملكة متوسطة بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل. لا بين الحدس والقوة القدسية. إشارة: كثرة تصرفات النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة تكسب للنفس استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبةٍ ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها. وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص معنى عقلي لمعنى عقلي.

أقول: لما ذكر حصول الاتصال للعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الإجمال. فأراد أن يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل. وهو على

وجهين: أحدهما: أن تكثر تصرف النفس والخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية وتتصرف فيها بذاتها. فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس بتلك التصرفات أعني التفكر في الأشخاص الجزئية استعداداً نحو قبول صورة الإنسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبةٍ ما بين كل كلي وجزئياته. تحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها. فإنا إذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات. وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات. لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال. والوجه الثاني أن يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كأجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم واللازم. وهذه حال التصورات المستفادة. والتصديقات على قياسها. واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها أعرضنا عنها مخافة الإطناب. إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم في منقسم ولا في ذي وضع. فاسمع. أقول: يريد بيان أن النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع. قال الفاضل الشارح: إيراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا جسمانية احتاج إلى بيان ذلك. فاكتفى هيهنا ببرهان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور. وأقول: إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها. فبين أولاً أنها جوهر

مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات. وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن. فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية بل بالغ في إيضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن. فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد. على ما يتضح في موضعه. ولم يورد كما ذكره الشارح هيهنا شيئاً مما يجب أن قوله إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن يصير منقسماً في الوضع وذلك إذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم. إشارة إلى تمهيد أصل كلي. وهو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي. والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً كالسواد والحركة مثلاً فإنهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك وإلى جزء متحرك غير أسود. والثاني هو الحال الذي ينقسم أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة. فإنها تنقسم إلى عرضين متباينين في المحل والوضع وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله: الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة إلى قوله: كأجزاء البلقة. والأول هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم إلى

أجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنها لا تحله من حيث هو متناه وكالسطح فإن الشكل لا يحله من حيث هو ذو نهاية واحدة أو أكثر وكالجسم فإن المحاذاة التي هي من الإضافات مثلاً لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود آخر على وضعٍ ما منه وكالأجزاء فإن الوحدة

الصفحة : ٣٦٧

لا تحلها من حيث هي أجزاء بل من حيث هي مجموع. والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد أو الحركة أو المقدار وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله: لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول لأن الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته إياه هذه المقارنة بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد. قوله: وفي المعقولات معان غير منقسمة لا محالة وإلا لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادٍ لها بالفعل وإذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم. فإذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم. أقول: لما فرغ عن تمهيد الأصل المذكور. شرع في تقرير الحجة وهو أن في المعقولات معان غير منقسمة وإلا للزم منه محال وهو التئام كل معقول من أجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة. وإنما قيد بالفعل. لأن الشيء الذي يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم إنما يكون واحداً بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع أن هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على سيأتي. ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد. فإذن ثبت أن في المعقولات ما هو واحد فإذا عقل من حيث هو واحد فإنما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى أنه عقل: أنه ارتسم في جوهر يدركه. وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به. لأنه إنما يدركه بذاته. ثم إن كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال. فإذن منقسم. فإذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر. فإذن ليست النفس الإنسانية ولا كل ما من شأنه أن يعقل بجسم ولا جسماني. وألفاظ الكتاب ظاهرة. وإنما قيد قوله: فإذن لا يرتسم فيما ينقسم

الصفحة : ٣٦٨

بالوضع احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع. فإنه لا يقتضي انقسام الحال كما مر. والجوهر العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس إلى جنسها وفصلها. واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات. لأن اختلاف الأجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل. هذا خلف لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات وإن لم يكن إلا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص إلى أجزاء غير متناهية بالقوة أو كالجسم الذي هو جنس إلى أنواع غير متناهية بالقوة. والمعنى المعقول إن كان كذلك فلا يمتنع أن يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم انقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته. فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما. ولعلك تقول: قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة.

فاسمع. أقول: الوهم هو الاحتمال من الاحتمالين المذكورين وهو أن يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ يمكن أن يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال. وتقريره: أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين ويجب أن يكونا متشابهين للمجموع أيضاً. فلا يخلو إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط أو لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولاً أيضاً كالأصل. أما القسم الأول فباطل من ثلاثة أوجه: الأول: أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إياهما بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة في المقدار أو العدد كشكلٍ ما أو عدد بخلاف القسمين. فلا يكون القسمان جزأيه من حيث ماهيته المتشابهة لهما. هذا خلف. غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم. هذا خلف.

الصفحة : ٣٦٩

والثالث: أنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلاً. فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً. هذا خلف. والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله: إنه إن كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطاً مع الآخر في استتمام التصور العقلي. وأشار إلى الوجه الأول بقوله: فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط. وأشار إلى الوجه الثاني بقوله: وأيضاً فيكون المعقول الذي إنما يعقل بشرطين هما جزآه منقسماً. وأشار إلى الوجه الثالث بقوله: وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط فلم يكن معقولاً. وأما القسم الثاني: وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولاً. وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولاً كالجسم الذي يقبل القسمة إلى أجسام. فباطل أيضاً. لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة أولاً مجردة عما يقتضيه غير ذواتها. هذا خلف. وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله: وإن لم يكن شرطاً. وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله: فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس له مدخلية في تتميم معقوليتها إلا بالعرض. وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة. فإذن هي ملابسة بعد لها. وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله: وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه قدر في أقل منه بلاغ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان متشابهاً فالصورة التي جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع أو تفريق أو زيادة أو نقصان واختصاص بوضع. فليست هي الصورة المفروضة. وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في أقل منه كفاية فإن أحد القسمين

الصفحة : ٣٧٠

وإن كان متشابهاً للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة. فإذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع إذا اعتبر حصول الكل من القسمين إلى الآخر أو نقصان إذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف أحدهما منه واختصاص بوضع لأن التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلا للماديات فهي تقتضي وضعاً ما لا محالة وقوله: فليست هي الصورة المفروضة إشارة إلى الخلف. قوله: وأما الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس أجزاء لها جزئية متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية إلى أن يكون رسمها

ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام. أقول: لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لأنا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلاً أو تخيلناه فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية كالعينين والأنف والفم فإن صورة العين اليمنى تدرك في مادة وجهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وأيضاً. كونهما على بعد مخصوص وكون إحداهما في جهة من الأخرى غير جهة الأنف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام. أي في شيء مادي هو الأثر اللاصق بالأرض. وهو بالمحسوس أولى لأن الحس إنما يجد أثر عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به البيادر رشماً وهو بالخيالي أولى. لأن صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ: ملاحظة النفس الصور الحسية والخيالية. تصريح بإدراك النفس لها. ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه أنه لا يقول بذلك. واعتراض الفاضل الشارح بأن الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة. مكرر قد سبق ذكره. وقوله: لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً في بيان تجرد النفس لأنا حينئذ نقول: كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق والصور العقلية مجردة. فهي ليست بحالة في متحيز. ليس بقدح في الحجة المذكورة لأن

صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة أخرى عليه. والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً في أكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل وذلك أنه أوردها هكذا: الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع. وإنما اختار هيهنا الحجة المذكورة التي هي قولنا: المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم. لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية وأما اعتراضه المستفاد من الشيخ أبي البركات وهو أن الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها. فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس. فالجواب عنه: أن الهيولى إنما تتحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة. وقوله: هب أن ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية. فالجواب: أنهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها. وهم وتنبيه: أو لعلك تقول: إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة. فاسمع. أقول: الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها. تكون إما مقومة لماهيات الجزئيات أو غير مقومة فإن كانت مقومة كانت فصولاً فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان بإضافة الناطق وغير الناطق إليه إلى الإنسان وغيره. وإن لم تكن مقومة كانت عرضيات. ولا يخلو إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلي قابلاً للشركة أو لم يكن. فإن كان قابلاً للشركة كانت قسمة المعنى النوعي بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الإنسان بالسواد والبياض إلى السودان والبيضان. وإن لم يكن قابلاً للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية المشخصة. وإنما يذكر الشيخ هذا القسم لأن

الحاصل فيه لا يكون معقولاً بل يكون محسوساً. قوله إنه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاق كلي بكلي يجعله صورة أخرى ليس جزءاً من الصورة الأولى. فإن المعقول الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي أو النوعي ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد أولاً من قبول القسمة إلى المتشابهات. وكان كل واحد من أجزائه هو أولى بأن يكون البسيط الذي كلامنا فيه. أقول: هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه. وهو أن هذه القسمة يجوز أن يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة. لكنها بالحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية أخرى كالناطق تجعلها صورة ثالثة كالإنسان ليس الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى أعني الحيوان فإن المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته إلى معقولات نوعية كالإنسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالإنسان لا ينقسم إلى معقولات كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الإنسان وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف إلى الحيوان أو الإنسان المقسومين نسبة الأجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا من قبوله القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا ينقسم كجنسه العالي أولى بأن يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه. إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله وذلك عقل منه لذاته. فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته. أقول: يريد بيان أن كل عاقل فهو معقول وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل. وابتدأ بالأول. فقوله: كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله صغرى قياس.

وإنما قال: بالقوة القريبة لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب: بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة. وقريبة هي العقل بالفعل. وهي التي تقتضي أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء. فالمراد أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لأن تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له. وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له. ولا شك أن حصول الشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له إذا اعتبره معتبر. والفاضل الشارح استدرك قول الشيخ: إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل. بأن العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة. على ما سيأتي فهي إنما يعقل بالفعل. قال: وكان من الواجب أن يقول: فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ليكون متناولاً لها وللنفوس الإنسانية. لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها. والمراد أن تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل بالقوة القريبة. فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع إلى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس. وقال الفاضل الشارح إنه بديهي. وأما كبرى القياس فيدل عليها قوله: وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه. فإن العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما. وأما النتيجة فقوله: فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته وصورة القياس هكذا: كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل متى

شاء كون ذاته عاقلاً لذلك وكل ماله أن يعقل كون ذاته عاقلاً لشيء فله أن يعقل ذاته. فكل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته.
الصفحة : ٣٧٤
قوله وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر ولذلك يعقل أيضاً مع غيره وإنما أقول: يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان بشرط سيذكره. فذكر أولاً أن كل كعقول فمن شأن ماهيته أن يقارن معقولاً آخر. وبينه من وجهين أحدهما أنه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يعقل مع الغير والثاني أن كونه معقولاً هو كونه مقارناً للعاقل. قوله فإن كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته أن يقارن المعنى المعقول. أقول: هذا هو الشرط المذكور. وهو القيام بالذات. والمعنى أن كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج إلى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل. وM0 وه اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة أمور مانعة عن ذلك من مادة أو شيء آخر إن كان. أقول: قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولاً وأنه وإن كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور. يقال منوت الشيء ومنيته: أي ابتليته وقوله: أو شيء آخر إن كان بمكن أن يحمل على الصور المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعاقل آخر وإن كانت تعقل إذا كانت قائمة بذواتها.
الصفحة : ٣٧٥
قوله فإن كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية إياها فكان لها ذلك بالإمكان. وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته. أقول: أي إن كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاته أن يقارنها الصور العقلية. فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلاً له بالقوة القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقديراً الكلام: وفي ضمن ما يلزم ذلك إمكان عقله لذاته. فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالإمكان. وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته. بالإمكان العام وبرهانه أن كل مجرد وإن أمكن أن يعقل غيره أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل غيره. بيان الشرطية أن كل من يعقل شيئاً فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته. وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً وحده وكل ما يصح أن يكون معقولاً وحده يصح أن يكون معقولاً مع غيره وكل ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره. فإذن كل مجرد يصح أن يقارن غيره وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في الجوهر العاقل. لأن حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها. فإذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير. ولا معنى للتعقل إلا المقارنة فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره. وأقول: إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكماً واحداً. فجعل الحجة استثنائية. وجعل الأول بيان الشرطية والثاني بيان الاستثناء. والأظهر ما قدمناه. ثم اعترض على قوله: كل مجرد يصح أن يعقل غيره. بأن قال: أما قولكم كل مجرد يصح أن يكون معقولاً ليس ببديهي. فهو محتاج إلى برهان خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة البارئ تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر. الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية والعقلية.

الصفحة : ٣٧٦
وقد مر الكلام فيه. فإيراد الاعتراض هيهنا عليه غير مناسب وكون ذات البارئ تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفوسها. ثم قال: وإن سلمناه. فلم قلتم: إن ما يصح أن يعقل وحده يصح أن يعقل مع غيره. فلعل من المجردات تعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان. والجواب: أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده إلا ويصح أن يعقل مع غيره. ثم قال: وإن سلمناه فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء. والجواب: أن المطلوب هيهنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ثم قال: وإن سلمناه. فلم قلتم: إن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون في النفس. قوله: لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده مغالطة. فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع: مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة أحد الحالين للآخر. ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه. فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة. وباقي الجواهر بالعكس. وإذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر. ولا يلزم منه محال. قال: وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به. والجواب: أن حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً من

الصفحة : ٣٧٧
حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة. ثم قال: ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني. والجواب: أن اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو ماهية الإنسان غير اعتبار حصول الإنسان في الذهن من حيث هو صورة ذهنية. كما مر بيانه. فإن الأول هو تعقل الإنسان والثاني هو الصورة المعلقة للإنسان وهي محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول. والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول وجب أن يطابق الخارج وإلا ارتفع الوثوق عن أحكام العقل وإذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب أن يطابق الخارج. لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده. وهيهنا لم يحكم بصحة مقارنة المجردة لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته. ثم قال: وإن سلمنا الصحة في الخارج. فلم لا يجوز أن يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما أن الحيوانية التي في الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس إلا أن فصل الإنسان يمنعها عن ذلك. والجواب عنه: ما يورده الشيخ في فصل مفرد. ولعلك تقول: إن الصورة المادية في القوام إذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل. أقول: قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولاً هو اقترانه بالمادة

والمجرد عنها بذاته معقول بذاته. والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولاً وتبين أن التعقل لا يحصل إلا بمقارنة العاقل للمعقول. فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع أن المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المقدم.

الصفحة : ٣٧٨

قوله فجوابك لأنها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعاً فليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسماً في الآخر من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور وأما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا أقول: والجواب أن تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر أولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلاً للآخر لكان كل واحد منهما قابلاً لنفسه وهو محال. ولما لم يكن واحد منهما قابلاً للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر. والتعقل هو حصول المعقول في العاقل. فإذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما. لأنهما حاصلان فيه. وأما وجود تلك الصور في خارج العقل فمادي غير مجرد. والمادة مانعة من كونها معقولة فضلاً عن كونها عاقلة. فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة في حال من الأحوال لكن المعنى الذي كلاً منا فيه أي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه إذا قارنه معنى معقول صار قابلاً له. فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله فإذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلاً فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلاً. واعترض الفاضل الشارح بأن الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة. لامتناع جمع الأمور المتماثلة ولأنها صور لأشياء يختلف بالماهيات فإذن هي لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية أولى. والجواب: أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية. أما عكس هذا الحكم فغير واجب. والحركة ليست محلاً للبطء لاختلاف ماهيتهما وإلا لكانت محلاً للسواد أيضاً بل كان البطء أيضاً محلاً لها بل إنما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به. وهيهنا لا يمكن أن يقال: أحد المعقولين مع تساويهما في النسبة إلى المحل

الصفحة : ٣٧٩

هيئة وصفة للآخر. وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولاً. فإذن ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر. ثم قال: وإن سلمناه. لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لأن الأولين حاصلان والثالث ممتنع. وفيه اعتراف بأن الأولين لا يقضيان كون المقارن عاقلاً ولا يلزم صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلاً. والجواب: أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث بل استدل من صحة اللذين يصح مقارنتهما في محل يقومان به إن كان قائماً بنفسه كان عاقلاً للآخر وذلك لحصول الآخر فيه. فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الأولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض وإلى ذلك أشار بقوله: لكن المعنى الذي كلاً منا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه. واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلاً مطلقاً بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا

الآخر بالمقبولية. وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها. واعترض أيضاً على قوله: كان له بالإمكان جعله متصوراً بأنه اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة. وعند ذلك يسقط أصل الدليل. والجواب: أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعداداتٍ ما لذلك الجوهر بتجرده عقلاً بالملكة وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص. فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه. ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم وهم وتنبيه: أو لعلك تقول: إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع بحسب شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله.

الصفحة : ٣٨٠

أقول: لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها. توجه عليه الشك من وجهين: أحدهما أن يقال: للمقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير. والثاني أن يقال: لها مانع عند القيام بالذات. فإن هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى. لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها إلا عند القيام بالذات. ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة. فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية بزوائد تنضاف إليها. ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية. لكونه بهذا الاعتبار خارجاً عن البحث المقصود. والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين أوردهما جميعاً. قوله فيكون جوابك. تقرير الجواب أن استعداد المقارنة إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة وإما أن لا يكون لازماً بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط. والقسم الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام: لأنه إما أن يحصل مع المقارنة أو بعدها أو قبلها. أما القسم الأول وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة أو بذاتها. وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً. وأما القسم الأول من أقسام القسم الثاني وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة. فباطل. لأن الشيء يجب أن يستعد أولاً لصفة ثم تحصل له تلك الصفة ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة المعقولات الأول. وأما القسم الثاني منها وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة. فباطل أيضاً.

الصفحة : ٣٨١

لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها. وأما القسم الثالث وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان في القسم الأول وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك أيضاً. ونرجع إلى المتن. فM0 وه إن هذا الاستعداد لتلك الماهية إن كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط التشكك. إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين. ومعنى كيف كانت أن الماهية سواء كانت في العقل أو في الخارج. وM0 وه وإن

كان إنما يكتسبه عند الارتسام في العقل. إشارة إلى القسم الثاني المنقسم إلى الأقسام الثلاثة. والارتسام في العقل وإن لم يكن مقارنة الماهية لمعقول. وM0 وه فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له. إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة. والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى أن الماهية إن كانت تكتسب الاستعدادات عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة به فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له. وM0 وه فيكون لم يكن استعداداً للشيء حتى حصل فاستعد له. إشارة إلى بيان فساد هذا القسم. والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وإن كان إنما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله: فيكون الاستعداد الشارح جعل قوله: فيكون الاستعداد إنما مع حصول الاكتساب جواباً للشرط وبياناً لفساد القسم الثاني من القسمين الأولين فتحير لذلك في تفسير ألفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر.

الصفحة : ٣٨٢

وقوله: إشارة إلى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده. وكان قوله وقد كان تامة بمعنى حصل. قوله وهذا كله محال. وهذا كله محال. تصريح لفساد القسمين المذكورين. والغرض إنتاج القسم الثالث الباقي من الثلاثة. وM0 وه فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية. إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية. وM0 وه بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن تتلو المقارنة الأولى. إشارة إلى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة وهيهنا قد تم الجواب. قوله وكذلك فاعلم أن الماهية المعنى الجنسي استعداداً لكل فصل له فإن لم يكن له خروج إلى وهو جواب لشك آخر تقريره أن يقال: المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلاً إذا كان مقارناً لفصل كالناطق لم يكن مستعداً لمقارنة فصل آخر كالصهال وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وإن كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها. والجواب: أن معنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لإنيته فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلاً خروج إلى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعنى الجنسي وحصله نوعاً وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال الاستعداد لوجود هذا المانع. لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة. فهو مستعد لمقارنة الفصول مادامت طبيعته الجنسية باقية. وإذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج إليه. أي إنما يكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها

الصفحة : ٣٨٣

مادامت على طبائعها النوعية أولى من الأجناس. ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها تنبيه: إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شيءٍ ما من شأنه أن يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فإنه من شأنه أن يعقل فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته. أقول: هذا ظاهر. وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة. قوله وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته فواجب له أن يعقل ذاته. وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل. أقول: قد تبين فيما مضى

أن الماهيات المعقولة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجرداً بنفسه بأحوال نفسه لا بتجريد العقل إياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه. لأن المقتضي لما من شأنه لا يكون إلا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجباً ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع أن يتغير ويتبدل فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولاً عاقلاً لذاته ولما يصح أن يتم أفعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه. لوقوف ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعاً لأسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها. وهيهنا قد تم الكلام في إدراك النفس وبقي الكلام في تحريكها. تكملة النمط. بذكر الحركات عن النفس. تنبيه: لعلك الآن تشتهي أن تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي تصدر عنها أعمال وحركات. فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل. معناه ظاهر. إشارة:

الصفحة : ٣٨٤

أما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء. أقول: يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التي يفعل أفعالاً مختلفة غير إرادة. وإلى القوى التي هي مبادئ تلك الأفعال وهي التي تسميها الأطباء قوى طبيعية. واعلم أن النفوس إنما النفوس تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من أيضاً من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة تكون آلة لها في أفعالها وخادمة لقواها. وهي الحرارة الغريزية. فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج. فإذن لولا شيء يصير بدلاً لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ففسد التركيب. فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله إلى أن تشبهه بالفعل فتضيفه إليه بدلاً عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها ثم لما كانت الأسطقسات متداعية إلى الإنفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتي بيانه وكانت العناية الإلهية مستبقة للطبائع النوعية دائماً فقدر بقائها بتلاحق الأشخاص. أما فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل إذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة فتزيد بها النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملاً وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً ويستبقي النوع بتوليد مثله. وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل. فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما يتم بتصرفات في مادة الغذاء. قوله لتحال إلى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل. إشارة إلى غاية فعل الغاذية. وM0 وه

الصفحة : ٣٨٥

ولتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المغتذي في الأقطار يتم بها الخلق. إشارة إلى غاية فعل المنمية. قوله أو ليختزل من ذلك فضل يعد مادةً ومبدأً لشخص آخر. إشارة إلى غاية فعل المولدة. قوله وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى. قوله أولها الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكات للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثقل.

إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على أفعالها وإلى خوادمها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذي ذكره. قوله والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء. أقول: لما كان الإنماء والتوليد معاً محوجين إلى كثرة المادة المتعذر وتحصيلها والتصرف فيها وكان الإنماء أهم لأنه يتعلق بإكمال الشخص. وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء. فجعل الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوى في تحصيل المادة.
الصفحة : ٣٨٦
قوله فإن الإنماء غير الإسمان. الغذاء إليه ويفترقان بأشياء: منها التناسب في الأقطار ومنها طلب ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين. فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه أحياناً فيها ويوافقه أحياناً والذبول يقابله النمو والهزال يقابله السمن. قوله والثالث القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما. أقول: هذه القوة تنقسم إلى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم إلى نوعين محصلة للبدن ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء وهي التي تسمى مغيرة أولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر. قوله لكن النامية تقف أولاً. أقول: الغاذية في أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة العزيزية فيصير ما قوله ثم تقوى المولدة ملاءة فتقف أيضاً. أقول: عند القرب من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة ملاءة أي حيناً. يقال: أقمت عنده ملاءة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه أي حيناً وبرهة. ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تتصرف المولدة فيه أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة أيضاً.
الصفحة : ٣٨٧
قوله وتبقى الغاذية عمالة إلى أن تعجز فيحل الأجل. أقول: إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها. إشارة: وأما الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية. أقول: يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التي تفعل أفعالاً مختلفة والترك وتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما وإنما قال: هذه الحركات أشد نفسانية. لأنها في النفس الأرضية تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس. واعلم أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مترتبة أبعدها عن الحركات هو القوة المدركة: وهي الخيال أو الوهم في الحيوان والعقل العملي بتوسطهما في الإنسان. وتليها قوة الشوق فإنها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ أو النافع إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمى شهوة. وإلى شوق نحو دفع وغلبة إنما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمى غضباً. ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكما أن الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في المحركة هو هذه القوة. ويليها الإجماع وهو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل والترك. وهو المسمى بالإرادة والكراهة. ويدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه وكارهاً لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما. وتليهما القوة المنبثة في مبادئ العضل المحركة للأعضاء. ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ

كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عادم. وهي إليها.
الصفحة : ٣٨٨
قوله ولها مبدأ عازم مجمع. إشارة إلى الإجماع المذكور. وقوله: مذعناً ومنفعلاً عن خيال أو وهم أو عقل. إشارة إلى المبادئ البعيدة. وقوله: تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين. إشارة إلى أن قوة الشوق متوسطة بين القوى المدركة والإجماع. قوله فيطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة. تطيع الإجماع وتلك الآمرة إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى. فإن المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للإجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق. إشارة: الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعة وإلا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ويكون طالباً بحركته وضعاً ما بالطبع في موضعه. وهو تارك له وهارب منه بالطبع. ومن المحال أن يكون المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع أو المهروب عنه بالطبع مقصوداً بالطبع بل قد يكون ذلك الإرادة لتصور غرضٍ ما يوجب اختلاف الهيئات فقد بان أن حركته نفسانية إرادية. أقول: يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة. والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها أفعال مختلفة بإرادة والطبيعة هي التي تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة. فالفارق بينهما هو وجود لإرادة وعدمها وعادم الإرادة لا
الصفحة : ٣٨٩
يطلب شيئاً يتركه ولا يترك شيئاً يطلبه. وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض موجب وأوضاع يطلبها. لم يمكن أن تكون طبيعية فإذن هي نفسانية وإنما لم يحتمل أن تكون قسرية لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك وألفاظ الكتاب ظاهرة. مقدمة: المعنى الحسي إلى مثله تتجه الإرادة الحسية والمعنى العقلي إلى مثله تتجه الإرادة العملية. وكل معنى على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبراً لواحد شخصي كقولك ولد آدم أو غير معتبر كقولك الإنسان. أقول: هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين: أحدهما: أن الإرادة التي تطلب معنى حسياً كلقاء زيد مثلاً هذه اللقية مثلاً إرادة حسية أي متعلقة بجزئي محسوس والإرادة التي تطلب معنى عقلياً كلها الحبيب مطلقاً مثلاً إرادة عقلية: أي متعلقة بشيء معقول. فالإرادة إما حسية وإما عقلية. والثاني: أن المعنى الذي يحمل على كثير غير محصور سواء كان معتبراً بواحد شخصي كولد آدم أو لم يكن كالإنسان فهو معنى عقلي. ولا يضره في كونه عقلياً تقييده بالشخص. وإنما قيده بقوله: غير محصور لأن المعنى الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً ظاهران. إشارة: حركة لجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة فإنها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وإنما تطلب لغيرها. أقول: يريد بيان أن نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات إرادة عقلية كالنفوس الإنسانية. وإنما خص الجسم الأول بالذكر. لأنه في النمط الثاني أقام البرهان على وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر الأفلاك. فنقول: إن الحركة لا يمكن أن تقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة أو إرادة أو غير ذلك. لأن مقتضي الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام

الصفحة : ٣٩٠
شيء له قرار. فالمحرك القار إنما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها فيكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها. وقولهم في تعريف الحركة. إنها كمال مبدأ أول لما بالقوة. لا يناقض ما ذكرناه لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول هو تأديها إلى كمال ثان فهو أيضاً دال على فنقول: قد ذكرنا أن الإرادة إما حسية وإما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس. ولا بحسب العقل. فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة. قوله وليس الأولى لها إلا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تقف عنده بل معين كلي. فتلك إرادة عقلية. أقول: غاية الحركة إما أين معين أو كيف أو كم كذلك. والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله. ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة على الجسم الأول إلا الوضعية. على ما ذكرنا في النمط الثاني. فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة. والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلاً للطالب حال كونه طالباً. فإذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الإرادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الإرادة. ويتجه إليه بالحركة. والتعين لا ينافي الكلية لأن كل واحد من كل كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلي. فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً بل هو إما جزئي. الجسم الأول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع أن تقف. فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض كلي. وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يضر كليته. كما مر في المقدمة. وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلي عقلية. على ما مر أيضاً في المقدمة فإذن إرادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية. قوله وتحت هذا سر. أقول: الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وأن الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك. والشيخ قد استدل بما ذكره على أن المباشر للحركة ذو إرادة عقلية. وقد
الصفحة : ٣٩١
تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل. وأن العقول التي من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ليس من شأنها أن يباشر التحريك. فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية من شأنها أن تعقل. وتباشر التحريك لتكون ذات إرادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به وأشار إلى ذلك بقوله: وتحت هذا سر. وذكر هيهنا سراً لكنه لم يفصل القول فيه إلا في الموضع الرابع. والأول في هذا الموضع. والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال: وإنما نفس السماء فهو صاحب إرادة جزئية أو صاحب إرادة كلية يتعلق بها لينال ضرباً من الاستكمال إن كان وفيه سر. الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال: وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حق والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فإنه قال هناك: ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر. تنبيه: الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فإنه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده.

أقول: يريد أن يبين أن نفس الفلك التي هي ذات إرادة عقلية هي أيضاً ذات إرادة جزئية. والفاضل الشارح جعل مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة ومبدأ الإرادة الجزئية نفساً أخرى أعني ذا ذاتين متباينين هو آلة لهما معاً بل مذهب الشيخ هو أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وأبداننا بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر. ولنرجع إلى المتن فقوله: الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي

الصفحة : ٣٩٢

وباقي كلامه هو البرهان عليه. وقوله: إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات. فإن الحكم بأن هذا الدرهم ينبغي أن يبذل مثلاً لا ينبعث عن الحكم بأن الدراهم ينبغي أن يبذل إلا مع الشعور بهذا الدرهم. قوله والمريد من الحيوان بقوته الحيوانية للغذاء إنما يريده ويتخيل له غذاء جزئي. فينبعث منه إرادة حيوانية جزئية. وهناك يطلب الغذاء بحركته. وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية. وإن كان لو حصل له آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه. فليس ذلك دليلاً على أنه كان ذلك متمثلاً أقول: هو إزالة شك يرد على ما ذكره وهو أن يقال: الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً لا تناول غذاء بعينه وذلك لأنه حينئذ يتناول أي غذاء وجده. فإرادته تلك كلية. لأنها نحو مراد كلي ثم إنه إذا حضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن الإرادة الكلية فأزال هذا الشك بأن قال: المبدأ الأول لهذا العقل هو تخيل الغذاء. والحيوان إنما يتخيل غذاءً جزئياً يتذكره كما أحس به. لأنه لا يعقل الكليات مجردة ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي إلى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص. قام مقام طلبه لكونه بالنوع هو. وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده.

الصفحة : ٣٩٣

قوله وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية إياها يقصد وربما كان متجدد الوجود نحواً ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة. أقول: لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه. وهو الاستدلال بصدور الحركة محالة على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود بعداً واحداً وينبعث عن كل تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد. فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء. ثم الحال لا يخلو إما أن ينقطع التخيل فتنقطع الإرادة والحركة فيقف المتحرك أو لا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة وتتصل الإرادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية.

الصفحة : ٣٩٤

قوله ولمثل هذا ما يتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون. والإرادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي. أقول: لما فرغ عن بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية مبادئ للحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في

صدور الفعال الجزئية عن الإرادة الكلية وذكر أن ذلك إنما كلية تقتضي مراداً كلياً ولا يوجب تخصصاً جزئياً فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئي إليه. قوله ونحن أيضاً فربما قضينا قضاءً كلياً من مقدمات كلية فيما يجب أن يعقل ثم اتبعناها قضاءً جزئياً ينبعث منها شوق وإرادة متعينان ضرباً من التعين الوهمي فينبعث منه القوة المحركة إلى حركات جزئية تصير هي مراداً لأجل المراد الأول. أقول: وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية وتأكيد لما ذكره فإنا نتصور رأياً كلياً مثلاً كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاءً جزئياً هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله. فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينان إلى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق. فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادي لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عني. والنسبة لا تتحقق إلا بعد حصول المنتسبين. فإدراك الشيء الجزئي تتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل فاعله إياه. فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه من حيث هو جزئي لزم الدور. والجواب أن إدراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه. فإنه كما يمكن حصوله الجزئي في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل إياه المتوقف على إدراكه له. فإنه كما يكون حصوله الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في

الخيال فقد يكون حصوله في الخيال أيضاً مبدأ لحصوله في الخارج. ولا يلزم الدور. ثم قال: وأيضاً نعلم قطعاً أنا متى حاولنا فعل حركة فإنا لا نحاول إلا إيجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني. وذلك لأينا في الكلية ولا نحاول الحركة المعية من حيث هي معينة. فإنها غير حاصلة. فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي وأنه إنما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت. فقوله: نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني. يشتمل على تناقض وأيضاً قوله: إنا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين. يناقض قوله: الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت. ثم أورد المعارضة بأن الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة فلا بد لها من علل حادثة جزئية. والكلام فيها كالكلام في الأول فيتسلسل. ثم التسلسل إن كان دفعة فهو محال وإن كان السابق علة للاحق كان أيضاً محالاً. لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علم للموجود. والجواب: أن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة أيضاً سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية حتى تتصل الإرادات في النفس والحركات في الجسم. ولا يتسلسل دفعة لأن الإرادة لكون الجسم في حدٍ ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم إليه. وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم في حال وجود الإرادة في ذلك الحد الذي يريده لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع أن يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله. فإذن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الإرادة لأمر يرجع إلى الجسم الذي هو القابل لا إلى الإرادة التي هي الفاعلة. ومع لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول. ووجود كل إرادة سبباً لوصول يتأخر عنها فتستمر الحركات والإرادات استمرار شيء غير قادر بل على سبيل تصرم وتجدد. والسابق لا يكون بانفراده علة

للاحق بل هو شرط ما تتم بانضيافه إليها. وهذا من غوامض هذا العلم. ثم قال: وإذا جاز أن يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة
الصفحة : ٣٩٦
للاحقة. وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذا النفس. والجواب: أن الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الإرادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية: تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير أن أثبت هناك نفساً. ثم قال: ومع القول بوجود الإرادة الكلية فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصيص هو القابل وبيان أن الفلك يقتضي بإرادته الكلية حركة كلية إلا أن جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل إلا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع أن نسبته إلى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله. والجواب ما مر وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضي الحركة وأما العقل الفعال ثم قال: ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على أصولهم. لأنهم يقولون: غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وإن أثبتوا ناطقة مدركة فهي لا تحرك. والجواب على مذهب المشائين: أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد بل مشوباً باللواحق المادية على نحو التوهم أو التخيل وعلى مذهب الشيخ أن النفس الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا. وباقي اعتراضاته ينحل بما مر. موعد وتنبيه: أما الشيء الذي يتشوقه الجرم الأول في الحركة الإرادية فموعد بيانه بعدما نحن فيه. إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء أن يكون للطالب أولى وأحسن من أن لا يكون إما بالحقيقة وإما بالظن وإما بالتخيل العبثي. فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة. والساهي والنائم إنما يفعل وهو يتخيل لذةً ما أو تبديل حالٍ ما مملولةٍ أو إزالةٍ وصبٍ ما. فإن النائم يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة أو في الشيء الضروري كالنفس أو في الشيء الذي كالضروري التخيل شيء والشعور بالتخيل أنه هو ذا تخيل شيء. وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر
الصفحة : ٣٩٧
شيء. وليس يجب أن ينكر وجود التخيل لأجل فقد أحد الأمرين. أقول: قد ذكر هيهنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكما أن حصول الوضع الكلي ليس أيضاً لذاته مراداً بل إنما يراد لشيء آخر. وكان من الواجب أن يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على إثبات النفوس وأفاعيلها وكان النمط السادس مشتملاً على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى فموعد بيانه هناك. وإنما وقع ذكر الوضع الكلي هيهنا أيضاً بالعرض. لأنه احتاج إلى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر أن الواجب عليك في هذا الموضع أن تعلم أن المتحرك الإرادي لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه. وهو غرض ما مشعور به على الإجمال ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز أيضاً بين الأفعال النفسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه: فإنه قد يكون حقيقياً وقد يكون تخيلياً. وذكر حركات إرادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فإن منكري إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم أجاب عن شبهة لهم: وهي أن العابث والساهي

والنائم لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها لوجب أن يتذكروها بأن تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها. فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينة على عدم شيء منها لا بعينه أو على عدم جميعها فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة. وهيهنا قد صرح بكون التذكر مركباً من حفظ وإدراك على ما أوضحنا. والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.1

الصفحة : ٣٩٨

القسم الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك. والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءاً من ماهيتها بل إنما يكون عارضاً لها. فإذن هو معلول مستند إلى علة. ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله. تنبيهٌ إعلم أنه قد يغلب على أوها الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود. وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الإنسان. فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو إما أن يكون بحيث يناله الحس أو لا يكون. فإن كان بعيداً من أن يناله الحس فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس. وبهذا أعجب. وإن كان محسوساً فله لا محالة وضع وأين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى أن يحس بل ولا أن يتخيل إلا كذلك فإن كل محسوس وكل متخيل فإنه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الأحوال. وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال. فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف. وكذلك الحال في كل كلى أقول: يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً حكمها على المحسوسات. فقوله إن الموجود هو المحسوس قضية وقوله وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها. والجوهر هيهنا هو الذات وإنما قال بجوهره لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله لا بذاته وقوله وأن ما لا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلا حظ له من الوجود إيضاح لما سبق

الصفحة : ٣٩٩

وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان أو وضع بذاته وهو إما جسم أو جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانياً والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة أو خاصة بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الأين والوضع والكم والكيف مثلاً كالإنسان من حيث هو إنسان الذي هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان بل كل إنسان محسوس وهو الإنسان المحمول على الأشخا فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً ثم إن كان محسوساً وجب أن يكون الإحساس به مع لواحق معينة كأينٍ ما ووضعٍ ما متعينين وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع فلا

يكون المشترك فيه مشتركاً فيه. هذا خلف. وإن لم يكن محسوساً فهيهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول. وأعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الإنسان الواحد فإن معنى الأول هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان أو ناطق أو واحد أو غير ذلك ومعنى الثاني هو الإنسان المقترن بالوحدة. والأول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه. ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثيرة وباقي ألفاظ الكتاب ظاهر. واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بأن الإنسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب إثبات موجود في الخارج غير محسوس. وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الإنسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الإشارة إليهما.

الصفحة : ٤٠٠

وهم وتنبيهٌ ولعل قائلاً منهم يقول: إن الإنسان مثلاً إنما هو إنسان من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك. ومن حيث هو كذلك فهو محسوس. فننبهه ونقول له: إن الحال في كل عضو كلي مما ذكرته أو تركته كالحال في الإنسان نفسه. أقول: هذا الوهم هو أن يقال: إنكم قد اشترطتم في الإنسان المعقول تجريده من الوضع والكم والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيل منه ويحس به. والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً من المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء والأجزاء في كونه في طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان نفسه. تنبيهٌ إنه لو كان موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحسن والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم. ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها. لما نبه على أن في كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم. وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلاً عن أن يكون محسوساً ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الأمور المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما. فإن أشخاصها مدركة بالوهم وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر وأما طبائعها فليس بمدركة بأحدهما أصلاً. وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة. تذنيبٌ كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير مشار إليه فكيف

الصفحة : ٤٠١

الحق هيهنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة. وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان: منها الوجود في الأعيان مطلقاً ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج إذا كان مطابقاً للواقع. فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر وحق باعتبار نسبة الإمر إليه والمراد هيهنا هو المعنى الأول. واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس إنما كان هو إثبات مبدء للوجود غير محسوس. فلما بين أن كل موجود

في الأعيان فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للإشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدء الأول الذي يعطي كل ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك. وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى. ولذلك سماه تذنيباً. والفاضل الشارح ظن أنه ألحق المبدء الأول بسائر الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بأن البيان إقناعي. وليس كذلك فإنه إنما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم يثبت على كل حقيقة. الشيء قد يكون معلولاً باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولاً في وجوده. وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلاً فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية. وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته ويكون جزءاً من حدها وتلك هي العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلة لعلية العلة الفاعلية خ يريد أن يشير إلى العلل. وهي إما علل لماهية الشيء أو علل لوجوده. والأولى تنقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة وإلى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية تنقسم إلى ما يكون علة بمقارنة الذات أو بمباينتها. والأول هو الموضوع والثاني ينقسم إلى ما يكون عليته هو الإيجاد نفسه أو كونه علة للإيجاد بأن يكون الإيجاد لأجله. والأول هو الفاعل والثاني هو الغاية. والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل وإن كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لإن كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بأنه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك. وإذا تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون

الصفحة : ٤٠٢

معلولاً إلى قوله كأنهما علتاه المادية والصورية إشارة إلى علل الماهية. وإنما قال كأنهما علتاه ولم يقل: هما علتاه. لأن المثلث لا مادة له ولا صورة. فإنه كم والمادة والصورة يكونان للأجسام المركبة وأيضاً السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لأن نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لأنهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزئان له في الوجود. ولذلك شبهما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل. وقوله وأما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة أخرى إلى آخره إشارة إلى علل الوجود. ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول مقصودة هيهنا بهما ولم يذكر الموضوع أورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة أخرى وأشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله والغائية إلى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول. تنبيه إعلم أنك قد تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان أم ليس بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ولم يتمثل لك أنه موجود في الأعيان يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان كما أشار إلى ذلك في المنطق لكن الغرض هيهنا الفرق بين علل يفتقر الشيء إليها في كونه موجوداً كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر الشيء إليها في تحقق ذاته وفي الخارج والعقل كالمادة والصورة. ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما. وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر إليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل أعني العلل الأربع المذكورة. إشارة العلة الموجودة للشيء له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة أو لجميعها في الوجود وهي علة

الجميع بينهما لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملاً على البحث عن علل الوجود أراد أن بشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق إحديهما بالأخرى.
واعلم أن المعلولات تنقسم إلى ما لا مادة له ولا صورة وإلى ما له مادة وصورة.
والقسم الأول
الصفحة : ٤٠٣
ينقسم إلى ما يوجد في موضوع وإلا ما لا يوجد فيه. والأول يحتاج في وجوده إلى علة توجده وإلى موضوع يقبله والثاني يحتاج إلى علة توجده فقط. والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم إذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني و هو المعلول المركب من المادة والصورة. والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة إما للصورة وحدها أو للصورة والمادة معاً مثال الأول النجار الذي هو علة لصورة السرر يردون مادته وإليه أشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معاً وإليه أشار بقوله أو لجميعها وعلى التقديرين إنما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة أعني التركيب فتكون لذلك علة للمركب وإلى ذلك أشار بقوله وهي علة الجمع بينهما. قوله: والعلة الغائية التي لأجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فإن العلة الفاعلية علةٌ ما لوجودها إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها ماهية الغاية ومعناها أعني كونها شيئاً ما غير وجودها. والمعقولات تنقسم إلى مبدع وإلى محدث على ما سيأتي بيانه. والغاية في القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً وفي القسم الثاني توجد متأخرة عن معلولها فإذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولاً للمعلول بوجه والعلة إنما تكون هي ماهيتها المتقدمة. وعليتها تكون بأن يجعل الفاعل فاعلاً بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقاً بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور.
وقول الشيخ ظاهر. وإنما قيد الغاية بقوله إن كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصاً بالقسم الثاني. واعترض الفاضل الشارح بأنهم يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها. فلا يمكن أن يقال: تلك الغايات موجودة في أذهانها. ولا أن يقال: إنها موجودة في الخارج. لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات. فإذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود. ولا خلاص عنه إلا بأن يقال: ليس للأفعال الطبيعة غايات.
الصفحة : ٤٠٤
والجواب أن الطبيعية ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين ما مثلاً لا تحرك الجسم إلى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل. فهو العلة الغائية لفعلها.
إشارةٌ إن كانت علة أولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود العلة الأولى لا يمكن أن تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق.
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها إما بالإطلاق وإما في صيرورتها مادة بالفعل.
ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود. فإذن إن كان في الوجود علة أولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقق أي معلول كان في الوجود. تنبيه كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير

التفات إلى غيره فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون. فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وإن لم يجب لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علته صار واجباً. وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان. فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع. فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته يريد قسمة الموجود إلى الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته. وألفاظه ظاهرة. قوله فهو الحق بذاته أي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق وهو اسم من أسماء الله تعالى. ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن. فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته. فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره. وتقريره أن الممكن إما أن تحتاج ذاته في أن تكون موجودة إلى غيرها أو لا تحتاج. والثاني باطل لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير

مرجح. فإذن الأول حق. والشيخ أشار بقوله فليس يصير موجوداً من ذاته إلى فساد القسم الثاني. وبقوله فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن إلى استحالة الترجح من غير مرجح. وبقوله فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته إلى أن الحق هو القسم الأول. تنبيه إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها. ولنزد هذا بياناً يريد إثبات واجب الوجود لذاته. وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير أن ذلك الغير إما واجب وإما ممكن. والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الأول: فإما أن ينتهي إلى واجب أو يدور الاحتياج أو يتسلسل إلى غير النهاية. والشيخ لم يذكر القسم الأول. لأنه المطلوب ولا الثاني. لأنه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه. فبين في هذا الفصل أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به. قال الفاضل الشارح: يمكن أن يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن أن يقرر بتقسيمات. والشيخ قرر على الوجه الأول في هذا الفصل. وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الأول أن الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج إليه جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها. وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب أن يكون خارجاً عنها وأن لا يكون ممكناً إذ لو كان ممكناً لكان منها. فإذن هو واجب. وقال أيضاً: هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول وذلك عندهم جائز أما إذا ثبت أن السبب لابد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت الأسباب والمسببات معاً وكان البيان مستقيماً لكن الشيخ تساهل فيه هيهنا إذ كان في عزمه أن يذكره في وأقول: على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي أن استناد الشيء إلى ما قبله بالزمان محال لأنه استناد إلى معدوم. فالواجب أن يقال: إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لأن كل واحد من السلسلة لو كان غير باق إلا في زمانين يكون في أحدهما

معلولاً لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله لا إلى أول. ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى. وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح. فلفظي ينبغي أن لا يلتفت في الأبحاث المعنوية إلى أمثاله. شرح كل جملة كل واحد منهما معلول فإنها تقتضي علة خارجة عن آحادها يريد بيان أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة إلى شيء خارج عنها على وجه أبسط فجعل الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة سواء كانت متناهية أو غير متناهية بشرط أن يكون كل واحد منها معلولاً بالاحتياج إلى شيء خارج. قوله وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة غير معلولة خ وكيف يتأتي وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين: أحدهما ما ذكره وأوضح فساده. والقسم الآخر وهو أن يقتضي علة ينقسم إلى ثلاثة أقسام لأن علة الجملة إما أن تكون كل الآحاد أو بعضها أو شيئاً خارجاً عنها. فقوله: وإما أن يقتضي علة هي الآحاد بأسرها. فتكون معلولة لذاتها فإن تلك والجملة والكل شيءٌ واحد. وأما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الأول. ووجهه أن كل الآحاد إما أن يراد به الجملة أو يراد به كل واحد. والأول باطل لأن نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لأن علة الشيء يجب أن تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتضي للجملة. واعلم أن حصول الجملة من أجزائه يكون على ثلاثة أنواع: أحدها: أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني: أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة أو وضعٌ ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث: أن يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدء فعل أو استعدادٌ ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الأستقسات. والحاصل في الأول هو شيء مع شيء فقط وفي

الصفحة : ٤٠٧

الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء. ولما كانت الجملة المفروضة هيهنا من النوع الأول حكم الشيخ عليها بأن الآحاد والجملة والكل شيء واحد. قوله: وإما أن يقتضي علةً هي بعض الآحتاد. وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إن كان كل واحد منها معلولاً لأن علته أولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني. ومعناه أن كل واحد من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى لأن كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض أولى منه بالعلية. قوله: وإما أن يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها. وهو الباقي معناه ظاهر. وفساد الأقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم. إشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة أولاً للآحاد ثم للجملة وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها فالجملة إذا تمت بآحادها لم تحتج إليها بل ربما كان شيءٌ ما علة لبعض لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة إلى علة خارجة أراد أن يبين أن العلة الخارجة إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق كانت أولاً علة لواحد واحد من الآحاد. وبينها بالخلف. ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج إليها. وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة علة لها على الإطلاق. قال الفاضل الشارح: لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة إنما يبين بأن يقال: بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لأنه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله. وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة. فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة. وأقول: لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء في آحادها. والأشبه أن مراده بيان أن الممكنات لما

افتقرت جملة إلى علة خارجة فتلك العلة يجب أن تكون أيضاً علة لآحادها أفراداً كما قدمناه. إشارة
الصفحة : ٤٠٨
كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها ومنهاخ علة غير معلولة فهي طرف لأنها إن كانت وسطاً فهي معلولة قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية أو غير متناهية إن لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت إلى علة خارجة عنها. فذكر هيهنا أنها إن اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفاً لا محالة وكانت واجبة غير ممكنة. إشارةٌ كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفاً وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية. فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته لما فرع من بيان المقدمات ألفها لإنتاج المطلوب. فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فلا يخلو إما أن لا تكون مشتلمة على علة غير معلولة أو تكون مشتملة عليها. والقسم الأول يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن أن تكون تلك الارجة أيضاً معلولة لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل تكون قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف. فعلى التقديرين لابد من طرف. والطرف واجب كما مر. فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب. وهيهنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره. واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب أيضاً لأنه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول. ولما كان البيان المذكور متناولاً له لم يفرد الشيخ له قسماً. إشارة وفي بعض النسخ تنبيهٌ. كل أشياء تختلف بأعيانها وتتفق في أمر مقوم لها فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد. وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف به لازماً لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً. وهذا منكر وإما أن يكون ما تتفق فيه عارضاً عرض لما تختلف به. وهذا غير منكر وإما أن يكون ما تختلف به عارضاً عرض لما
الصفحة : ٤٠٩
تتفق فيه. وهذا أيضاً غير منكر هذه قسمة يحتاج إليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها أن الأشياء قد تختلف بالأعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالأعيان بل إما بالاعتبار كالعاقل والمعقول أو بغير ذلك والمختلفة بالأعيان قد تتفق في أمر مقوم كزيد وعمرو في الإنسانية وقد تتفق في أمر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود. فالمختلفة بالأعيان المتفقة في أمر مقوم تشتمل لا محالة على أمرين قد إجتمعا فيه: أحدهما ما تختلف به والثاني ماتتفق فيه. واجتماعهما لا يخلو إما أن يكون مع امتناع انفكاك من أحد الجانبين أو لا يكون. والأول هو اللزوم والثاني هو العروض. واللزوم لا يخلو إما أن يكون من جانب ما به الإتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والأعجم في الإنسان وغيره من الحيوانات وإما أن يكون من جانب ما به الإختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقاً وأعجم معاً. هذا إذا كان ما به الاختلاف أشياء كثيرة كما فرض في الكتاب أما إذا كان شيئاً واحداً وكان لازماً للجزء المقوم الذي به يكون الإتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصاً واحداً لا غير فيكون نوعه في شخصه. وهذا لم يذكر في الكتاب لأنه خارج عن القسمة بالإعتبار المذكور فيه. وأما العروض فلا يخلو أيضاً إما أن يكون ما به

الإتفاق عارضاً لما به الإختلاف ووجوده أيضاً ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند إطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما. فإن الموجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية أو بالعكس ووجوده أيضاً ليس بمنكر وهو كالإنسانية المعروضة لهذا أو ذاك عند إطلاق هذا الإنسان وذاك الإنسان عليهما فإن الإنسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية. وما في الكتاب غني عن التطبيق. إشارةٌ قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته وأن تكون صفة له سبباً لصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود أو بسبب صفة أخرى لأن السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود

الصفحة : ٤١٠

أقول هذه مقدمة أخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته كون الإثنينية سبباً لزوجية الإثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سبباً لصفة أخرى هي الخاصة كون الناطقية سبباً للمتعجبية ومثال كون صفة ما هي الخاصة سبباً لصفة هي خاصة أخرى كون المتعجبية سبباً للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سبباً لصفة أخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً. والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات هيهنا أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود. ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها. والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطراباً: ظن بسببه أن عقول العقلاء وأفهام الحكماء بأسرها مضطربة. وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات - تعالى عن ذلك - ثم إنه لما رأى وجود الممكنات حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته. فماهيته غير وجوده - تعالى عن ذلك علواً كبيراً - وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته. لزمه إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي. ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك. فإن الواقع بالتشكيك على أشياء مختلفة إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه بل على الإختلاف إما بالتقدم والتأخر وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار وإما بالأولوية وعدمها وقوع الواحد على ما لا ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد وإما بالشدة والضعف وقوع الأبيض على الثلج والعاج. والوجود جامع لجميع هذه الإختلافات. فإنه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة. والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة لا على السواء يمتنع أن يكون ماهية أو جزء ماهية لتلك الأشياء لأن الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل

الصفحة : ٤١١

إنما يكون عارضاً خارجياً لازماً أو مفارقاً مثلاً كالبياض المقول على بياض الثلج وعلى بياض العاج لا على السواء. فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو أمر لازم لهما من خارج. وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامى لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم

واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك. ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل. لا أقول: على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات أعني أنه أيضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم. وإذا تقرر هذا فقد انحل إشكالات هذا الفاضل بأسرها. وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب إليه الحكماء. ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد. وأنا أورد هيهنا شبهه مفصلة وأشير إلى وجوه انحلالاتها: أقول: فمن شبهه التي زعم أنه أبطل بها قول الحكماء: أن إنية الواجب هي ماهيته: قوله: لما ثبت أن الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي إما عروض الماهية أولا عروضها أولا يقتضي شيئاً منهما: والأول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللا عروض والثالث يقتضي احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ووجود الآخر عارضاً. والجواب ما عرفته مما مر. واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار لا بالتساوي مع أن نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار وكذلك الحرارة المشتركة مع أن بعضها يقتضي استعداد الحياة أو استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية. وأيضاً لو كان الوجود متساوياً على ما ظنه لكان المحتاج إلى سبب يقتضي العروض هو الممكن. أما الواجب فلا يكون محتاجاً لأن عدم العروض لا يحوج إلى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض. على أن الحق ما ذكرناه أولاً. ومنها قوله: اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله - تعالى - وعلى أنها

تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم أولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده. لأن دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم: إنا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم. فهيهنا وجوده - تعالى - معلوم وحقيقته غير معلومة. فوجوده مغاير لحقيقته. وإلا فما الفرق. والجواب: أن الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبد الأول للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أولي التصور وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة وإلا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة. وكون حقيقته - تعالى - غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي مغايرة حقيقته - تعالى - للوجود المطلق المدرك لا لوجوده الخاص. ومنها قوله: لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فإن العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءاً منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات. والجواب: أن حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الموجودات بقيامه بالذات. ومنها قوله: إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر أفرادها كما ذكروا في إثبات هيولى الأفلاك وفي إبطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزىء وفي وجود كون الأبعاد الجسمانية في مادة. وإذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها أعني العروض للماهية واللا عروض. والجواب: أن الوجود ليس طبيعة نوعية. لأن الطبيعة تكون في الأشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطىء. والوجود ليس كذلك. ثم إنه اعترض على قول

الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود على الوجود بأن قال: لا معنى لتقدم العلة بالوجود إلا تأثيرها. وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة إعادة للمقدم بعبارة أخرى. والجواب: أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون
الصفحة : ٤١٣
مشروطاً بنفسه. وأيضاً هب أن التقدم هو التأثير لكن الماهية. لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت في الأعيان. وحينئذ يكون كونها في الأعيان أعني وجودها شرطاً في صدور وجودها أعني كونها في الأعيان عنها. هذا خلف. ثم قال: وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة والجواب: أن كلامه هذا مبني على تصوره أن للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم إن الوجود يحل فيها. وهو فاسد. لأن كون الماهية هو وجودها. والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا في العقل لا بأن تكون في العقل منفكة عن الوجود. فإن الكون في العقل أيضاً وجود عقلي كما أن الكون في الخارج وجود خارجي بل بأن العقل من شأنها أن يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود. وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه. فإذن اتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي ليس كاتصال الجسم بالبياض فإن الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها. والحاصل أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط. ثم قال: ذكر الشيخ في هذا الفصل: أن الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود. لأنها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود. ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل إنما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة أو معدومة. والجواب: أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حال الإقتضاء فإن انفكاكها عن الوجود وهي هي محال فضلاً عن أن تكون مؤثرة. فإذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه. فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب إليه هذا الفاضل. وهذه المباحث وإن كانت مؤدية إلى الإطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي أعظم المسائل الإلهية شأناً في هذا الكتاب وفي سائر كتبه كان التنبيه على مزال أقدامه واجباً لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره. إشارة
الصفحة : ٤١٤
واجب الوجود المتعين هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود. وتقريره أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لأن الشيء الغير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره. ثم إن تعينه إما أن يكون هو لكونه واجب الوجود لاغير أو لا يكون لذلك بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود. أما القسم الأول فيقتضي أن لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين. وهو المطلوب. وإليه أشار الشيخ بقوله: وأما القسم الثاني فيقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولاً لغيره لأن معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون إما لازماً لتعينه أو عارضاً له أو معروضاً له أو ملزوماً له. وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة. وكلها محال. وإلى هذا القسم أشار بقوله: وإن لم تكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الأقسام: فبين أن القسم الأول وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره محال. لأن المتعين إما أن يكون ماهية أو صفة للماهية. وعلى

التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له كون الوجود بسبب الماهية أو بسبب صفة أخرى لها. وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم. وذلك معنى قوله: لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه كان الوجود لازماً لماهية غيره أو صفة. وذلك محال وأعلم أنا بينا أن اللزوم لا يتحقق إلا إذا كان الملزوم أو جزءٌ منه علة أو معلولاً مساوياً للازم أو لجزءٍ منه أو كانا معلولي علة واحدة. وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعين لا يمكن أن تكون علة له وإلا فعاد القسم الأول وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولاً. وهو محال. ثم إنه بين أن القسم الثاني وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعينه المعلول لغيره أولى بأن يكون محالاً. لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الإفتقار إلى سبب يقتضي العروض والتعين معلول أيضاً لغيره. فإذن تضاعف الافتقار إلى الغير. وذلك معنى قوله:

وإن كان عارضاً فهو أولى بأن يكون لعلة ثم أشار إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب بقوله: وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك وبين أن هذا القسم أيضاً محال لأنه يقتضي كون الواجب الوجود المتعين معلولاً لما جعله متعيناً بذلك التعين. وإليه أشار بقوله: فهلو لعلة ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة. فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة. وحينئذ لا يخلو إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها أو يكون القسم الأول أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ثم إنها قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول. وهو محال. لإنه يقتضي أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولاً لعلة ذلك التعين. وإليه أشار بقوله: فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ماهيته واحداً خ فتلك العلة علة لخصوصيته الذاتية يجب وجوده. لخصوصة ما لذاته بحسب وجوده خ وهذا محال ولفظة ذلك إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله. وتقدير الكلام هكذا: فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب وما تعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين واحداً فتلك العلة أي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب. والقسم الثاني أن يكون التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق. وهو محال. لأن الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور. وإلى ذلك أشار بقوله: وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق. فكلامنا في ذلك وبقي من الأقسام الأربعة قسم واحد وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب مع

كونه معلولاً لغيره. وهو أيضاً محال. لأنه يقتضي كون واجب الوجود واحداً معلولاً للغير. وإليه أشار بقوله: وباقي الأقسام محال ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين. فتعين صحة القسم الأول منهما وهو كون واجب الوجود واحداً. وهو المطلوب. والفاضل الشارح جعل قوله: واجب الوجود المتعين إلى قوله: فلا واجب غيره أحد الأقسام الأربعة. وهو كون التعين لازماً لواجب الوجود. وقوله: وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول قسماً ثانياً منها وهو كون التعين عارضاً له. وأورد قوله: لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه هكذا: وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه. وجعل ذلك إلى قوله: أو صفة وذلك محال قسماً ثالثاً وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين. وقوله: وإن كان عارضاً فهو أولى بأن

يكون لعلة رابع الأقسام وهو كونه عارضاً للتعين. قال: وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة وبه صح القسم الأول وتم الدليل. ثم جعل قوله: وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك إلى قوله: فكلامنا في ذلك تكراراً للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه. ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله: وباقي الأقسام محال ولا اشتباه في أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه. والله أعلم بالصواب. والفاضل الشارح ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين أمراً ثبوتياً حتى يصح عليهما التلازم والتعارض. ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً لما صح ذلك. فسقط أصل الدليل. ثم أطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عنادية وإبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك. والحق أن الوجوب والإمكان الامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك هيهنا ليس بنافع ولا ضار لأن الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن أن يقال أنه سلبي وأما التعين فلا شك في أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب إذا تكثرت أن تتكثر بأمر ينضاف إليها

وسيجيء بيان تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل. وقول الفاضل الشارح: التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعيناً واختلفت بتعينات أخر غيرها. ليس بشيء. لأن تعينات الأشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث تشترك في شيء فليست بتعينات. وقوله: انضمام التعين إلى طبيعةٍ ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر. ليس بشيء أيضاً: لأن الطبائع تتعين بالفصول كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول أو بأنفسها كالأنواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لأن تكون عامة عقلية ولأن تكون خاصة شخصية. فكما بانضياف معنى العموم إليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات إليها تصير أشخاصاً ولا تحتاج إلى تعين آخر. ولو كان التعين بالفرض أمراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئاً عدمياً. وأمثال هذه الأعدام تصلح لأن تصير فصولاً فضلاً عن أن تكون عوارض. والكلام في تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعي طولاً لا يليق أن يورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو. وأما قوله: الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فتتركب ماهيته. فليس أيضاً بشيء. لأن الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا في العبارة. على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه كما ظنه. إعلم من هذا أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإنما تختلف بعلل أخرى وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين إلا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً. وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة. فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمر إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضع وما يجري مجراه. أقول: قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد إذا لم يكن تعينها لازماً لنوعيتها كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة للتأثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص. والقوة القابلة لتأثير العلة إنما تكون للمادة أو بسببها. فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالأشخاص. أما إذا

كان تعينها لازماً لنوعيتها كان من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ولم يتعدد بالأشخاص وإذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها. وأفاد الفاضل الشارح: أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لأشخاص. وبيانه أن الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي: أن التعين إذا كان عارضاً للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين إلى علة منفصلة. كانت عامة شاملة للأجناس والأنواع ثم إذا تبين هيهنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب أن يكون مادياً فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادي أنتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص. وأما اعتراضه بأن علة تكثر الأشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة إلى محال أخر وتسلسل. فالجواب عنه: أن الشيء الذي لا يكون بذاته قابلاً للتكثر يحتاج في أن يتكثر إلى شيء يقبل التكثر وهو المادة وأما الذي يقبل التكثر لذاته أعني المادة فهو لا يحتاج في أن يتكثر إلى قابل آخر بل إنما يحتاج إلى فاعل يكثره فقط. واعلم أن هذا الحكم ليس عل كل أشياء متماثلة كيف اتفق فإن المتماثلات بأمر عارض إنما تتكثر بماهياتها ولا على كل أشياء متماثلة في أمر ذاتي فإن المتماثلات بالجنس إنما تتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد في الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض. ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي أورده الفاضل الشارح: بأن الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة. تذنيبٌ قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلاً هذه نتيجة لما مضى. وأفاد بقوله بحسب تعين ذاته أن التعين ليس زائداً على ذاته. فإن التعين إنما يكون زائداً عند كون الذات مقولة على كثرة. إشارةٌ لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها أو كل

واحد منها قبل واجب الوجود وموقوماً لواجب الوجود. فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي. وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل. والتركب قد يكون من أجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون من جزءٍ يتقدم المركب كخشب السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحقوه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير. والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الهيولى والصورة وقديكون بحسب الماهية كما للنوع إلى الجنس والفصل. وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي أن يكون ذات الشيء المركب أو المنقسم إنما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فأن الجزء ليس هو بالكل. وتقريرها في هذا الكتاب أن ذات واجب الوجود أو التأم من شيئين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجد ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالإنسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحداً كان الواحد من أجزائه يعني الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشيئين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوماله. هذا خلف. فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية ووجوب وجود مثلاً ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة. قال الفاضل الشارح: الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه أحد جزئيه وهو الهيولى لأن الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ: ولكان الواحد من الأجزاء أو كل واحد منها

متقدماً. أقول: الهيولى في الكائنات الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات. فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة أولى. وقال: إن قيل: لعل الماهية المركبة وإن كانت ممكنة للافتقار إلى أجزائها لكنها واجبة الوجود
الصفحة : ٤٢٠
للاستغناء عن السبب الخارجي. وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة. أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً لما مر والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب. قال: فظهر من ذلك أن هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذك أخرها الشيخ عنها. وأقول: المطلوب هناك كون المركب ممكناً في ذاه وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بأنه مبني عليه لا يخلو من تعسفٍ ما. وذلك ظاهر. إشارةٌ كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجد غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته عى ما بان. فبقي أن يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق. وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج. وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته: بأن يكون جزء ماهيته أو تمام ماهيته. فالوجود غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض له. ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا: الوجود لا يكون بسبب الماهية فإذن وجوده من غيره. والمقصود أن الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد إلا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدء الأول لجميع الموجودات. إذ ليس له جزء فهو نفس ذاته. وهو المراد من قولهم: ماهيته هي إنيته.
الصفحة : ٤٢١
تنبيه كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم إلى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته أعني كمالاته الثانية وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الأعراض الجسمانية. والأول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه أن يقال: يجب به. لأنه لاينا في قولنا: ويجب أيضاً بغيره. والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها. وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة المقصود بيان أن كل جسم ممكن. وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم مما سبق. قوله: وأيضاً وكل جسم محسوس فستجد جسماً آخر من نوعه أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن. وبيانه أن كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه إن كان ذلك الجسم عنصرياً أو من غير نوعه إن كان فلكياً نوعه في شخصه. هذا إذا أخذت الجسم جنساً. أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرت الإشارة إليه فستجد لكل جسم على الإطلاق جسماً آخر من نوعه. فمعنى لفظة إلا من قوله: إلا باعتبار جسميته ناقص لمعنى النفي في قوله أو من غير نوعه. وتقدير الكلام أن كل جسم نوعي فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك أو من نوعه باعتبار جسميته. وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر. وهي: أن كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه فهو معلول. قوله: وهو الحاصل من الفصل. وتبين منه أن الواجب ليس بجسم ولا متعلق به. إشارةٌ واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود وأما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء. أعني

الصفحة : ٤٢٢
الأشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طارئ عليها. فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسي ولا نوعي. فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي بل هو منفصل بذاته يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب. فبين أولاً أنه لا يشارك شيئاً في ماهيته لأن ماهية ما سواه ليس بالوجود بل إنما يقتضي إمكان الوجود فقط. وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب. ثم احترز عن أن ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال: إن الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود. فقال: وأما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ على الأشياء التي لها ماهية غير الوجود. وذلك لأن وجود الأشياء هو كونها في الخارج فهو أمر عارض لها من حيث هي معقولة بوجهٍ ما. فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء في أمر ذاتي جنسياً كان أو نوعياً. فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لأن الانفصال بعد الاشتراك في أمر ذاتي يكون إما بالفصول أو بالأعراض. أما مع عدم الاشتراك فلا تكون إلا بالذات. وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها.

الصفحة : ٤٢٣
مسألة قوله إن الشيخ التزم في إلهيآت الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات بأمر زائد. إذ قال: الوجود لا بشرط أمر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب. فالجواب: أن شرط العدم أمر زائد في الاعتبار فقط. والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركباً وأيضاً الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته إلى شيء غير ذاته. إنما يحتاج إلى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله. مسألة قوله فذاته ليس لها حد قال الفاضل الشارح: هذا مبني على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق. والجواب عنه: أن المقصود هيهنا إنما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود. فنفي الحد المقتضي لذلك عنه. ثم إن كان المقصود هو نفي التعرف الحدي فالجواب: أنك نقلت في المنطق عن الشيخ: أنه قال في الحكمة المشرقية: إن الأشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها إلى حاق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود. فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزد عليه شيئاً. وواجب الوجود إذ ليس بمركب فلا حد له وإذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل إلى حقيقته بل لا وصول للعقول إلى حقيقته. فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد.

الصفحة : ٤٢٤
وهمٌ وتنبيهٌ ربما ظن أن معنى الموجود لا في موضع يعم الأول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر. وهذا خطأ. فإن الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوع حتى يكون من عرف أن زيداً هو في نفسه جوهر عرف منه أنه موجود بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وتشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما تشترك في الجنس هو أنه ماهية وحقيقة إنما يكون وجودها لا في موضوع. وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة. وأما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن أن

يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلاً لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره. واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر بإضافة معنى سلبي إليه جنساً لشيء فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بأن يكون لا في موضوع جزءاً من المقوم فيصير مقوماً وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابي إليه جنساً للأعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة. وعبارة الكتاب ظاهرة. إشارةٌ الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع. وكل ما سوى الأول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدء الواجب فلا ضد للأول من هذا الوجه ويقال عند الخاصة لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع إذا كان في غاية البعد طباعاً. والأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع. فالأول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح.

الصفحة : ٤٢٥

تنبيهٌ الأول لا ند له ولا جنس له ولا فصل له. فلا حد له ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلي الند: المثل والنظير. والباقي ظاهرٌ. إشارة الأول معقول الذات قائمها فهو قيوم بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة. وقد علم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد إثبات العلم لواجب الوجود. فقال: الأول معقول الذات لأنه غير قائم بنفسه لأنه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم. وقد مر تفسير القيوم بريء عن العلائق: أي عن جميع أنحاء التعلق بالغير وعن العهد: أي عن أنواع عدم الإحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك. يقال: في الأمر عهدة: أي لم يحكم بعد. وفي عقل فلان عهدة: أي ضعف. وعهدته على فلان: أي ما أدرك فيه من درك فإصلاحه عليه وعن المواد: أي الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة: أي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوساً أو مخيلاً أو موهوماً. والباقي ظاهر. وقد أحاله على ما تبين في النمط الثالث.

الصفحة : ٤٢٦

تنبيهٌ تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرائته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. وغلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: أو لم يكف المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة. والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك. ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدء أول. وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد. فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف. وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى: سنريهم آياتنا في الآفاق وفي

أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد. أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقين. ولما كان طريقة قومه أصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فإن الصديق هو ملازم الصدق. يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم على ما فسره في الفصل الأول من هذا النمط وبالإبداع ما يقابله وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد.
الصفحة : ٤٢٧
وهمٌ وتنبيهٌ إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي يسمونه يسمى به خ العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً. وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وفعل وصنع وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى أن كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضر عدمه وجود العالم لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري تعالى في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري تعالى من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً إلى موجد آخر والباري أيضاً موجود الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله إنما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل أعني إحداث الفاعل إياه فقط فإذا حدث فقد استغنى عنه حتى إن فني الفاعل بقي المفعول موجوداً وإنما حمل أهل التميز منهم على ذلك شيئان: أحدهما: مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء. والثاني: الاستدلال وقد ذكر منه وجهين: أحدهما: أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلاً للحاصل وهو خلف. والثاني: أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل لكان محتاجاً إليه في وجوده وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ويتسلسل. فقوله إنه قد سبق إلى الأوهام العامية إلى قوله: بعد ما لم يكن إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة. وقوله وقد يقولون: إنه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى قوله وقوام البناء إشارة إلى نظر أهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة. وقال الفاضل الشارح: وإنما قال: وقد يقولون. ولم يقل: ويقولون. لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك. وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً إلى
الصفحة : ٤٢٨
أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبته. فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده. فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث وأما من عداهم فهم القائلون بذلك. وقوله: لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارىء إلى قوله حتى يحتاج إلى الفاعل إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور وقوله وقالوا: لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود إلى قوله إلى غير النهاية إشارة إلى استدلالهم الثاني. تنبيه يجب علينا أن نحلل معنى قولنا: صنع وفعل وأوجد. إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ويحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل إنما كان من جهة أنه

مفعول أو مصنوع أو موجد. أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ. وهو قولنا: موجود بعد العدم بسبب شيء. إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه أجميع أجزائه معتبرة في الاحتياج أم بعضها معتبرة فيه أقول: وأنا استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء. للتخفيف. فقوله: فنقول: إذا كان شيء من الأشياء معدوماً ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيءٍ ما فإنا نقول له: مفعول ولا نبالي الآن لأن خ كان أحدهما محمولاً عليه الآخر مساوياً أو أعم أو أخص حتى يحتاج مثلاً إلى أن يزاد فيقال: موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء بتحرك من الشيء وبمباشرة وبآلة وبقصد اختياري أو غيره أو بطبع أو تولد أو غير ذلك أو بشيء من مقابلات هذه. فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك. على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولاً. والذي يقابله ويكون بسببه فإنا نقول له: فاعل. والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل: فعل بآلة أو بحركة أو بطبع لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً أو يتضمن تكريراً في المفهوم. أما النقض فمثلاً لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع فإذا قال: فعل بالطبع كان كأنه قال: فعل ما فعل. وأما التكرير: فمثلاً لو كان مفعوم الفعل يدخل فيه الاختيار فإذا قال: فعل بالاختيار كان كأنه قال: إنسان حيوان

معناه أنا نعبر هيهنا عن معنى المحدث بالمعفول سواء كان أحدهما مقولاً على الآخر مساوياً حتى يكون كل مفعول محدث وكل محدث مفعولاً أو أعم حتى يكون كل محدث مفعولاً ولا ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر أن المفعول إنما يكون أخص من المحدث إذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول وأشار إلى الزيادات. فذكر أولاً التحرك فإن المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون. ثم المباشرة والآلة. والمحدث بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه. وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه. وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلاً: حدوث بالتولد. لأن الجسم يحدث أولاً اعتماداً ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة. ويقولون لحدوث الاعتماد عنه: حدوث بالمباشرة. ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه. والحدوث بهما ظاهر. والمقصود بيان أن المفعول لو كان مثلاً مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد لكان أخص من المحدث المطلق. وإنما ذكر ذلك لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل إحداث يكون بإرادة فاعلة وهو أخص من الإحداث المطلق. والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع فاستعمله الشيخ هيهنا على أنه مساو للإحداث واستعمل المحدث على أنه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على أنه مساو للفاعل. وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وإن كان هذا البحث لفظياً. وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل. واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملاً على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه في اللفظ مقتضياً للتناقض أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه مقتضياً للتكرار. والعرف يشهد بخلاف ذلك. قال الفاضل الشارح: هذا البحث لغوي صرف. والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً وكون الثاني تناقضاً ويصرحون به. فلا معنى لإلزام ذلك عليهم. قال: والإنصاف أن الحق معهم لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ولا الماء فاعلة للتبريد. والمرجع في أمثال هذه المباحث إلى الأدباء. وإذا كان الأمر كذلك صح ما قلناه. أقول: ليس هذا البحث خاصاً بلغة دون لغة. ولذلك لم يقنع الشيخ على أحد ألفاظ الصنع والفعل والإيجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود

الصفحة : ٤٣٠
هو المعنى المشترك بينها. ولما كان الفعل منها كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً والإيجاد والصنع كأنهما أشمل لاعتبار شيء آخر. فوضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما. وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن الله فاعل يطابق قولهم بأنه فاعل بإرادة لأن الفاعل في اللغة هو الفاعل بالإرادة. فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف. ولو أنهم قالوا: نحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل. وقول هذا الفاضل: إن الحق معهم من جهة اللغة لأن أهل اللغة لا يقولون للنار: فاعل للإحراق. ولا للماء فاعل للتبريد. ليس بشيء. والدليل عليه ما جاء في كلامهم: توقوا أول البرد وتلقوا آخره فإنه يفعل بأبدانكم ما يفعل بأشجاركم. وقول الشاعر: وعينان قال الله كونا فكانتافعولان بالأبدان ما يفعل الخمر وأمثال ذلك. فإنها أكثر من أن يحصى. وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال فعل البرد والخمر فما المانع من أن يقال: فعل بغير إرادة. فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل. مع أن دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال. وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض. على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شيءٍ ما فقط. وهذا يدل على ما ذهبنا إليه. قوله: فإذا كان مفعوم الفعل ذلك أو كان بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا. ففي مفهوم الفعل وجود وعدم. وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه. فأما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول وأما كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل. إذ هو الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم. فبقي أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود إما وجودٌ ما ليس بواجب الوجود وإما وجودٌ ما يجب أن يسبق وجوده العدم لما ذكر أنه اصطلح هيهنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سببٍ ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه أو بعض المفهوم منه كما ذهب إليه المتكلمون. فإن هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء: وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل
الصفحة : ٤٣١
لأنه لا شيء وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها لا بشيء آخر. فبقي أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود. وليس هو الوجود العام. فإن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل. فإذن هو إما وجود شيء ليس بواجب وإما وجود شيء مسبوق بالعدم والأول أعم من الثاني. وسنبين في الفصل التالي لهذا الفصل أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات أيهما هو. وقد ذكر الفاضل الشارح: أن البحث هيهنا يجب إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل أو لتعين سبب الاحتياج. وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما إلا أن حمله على الأول أولى. قال: وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الإمكان وعند المتكلمين هو الحدوث. وهو باطل. لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الإيجاد المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج. فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب. أقول: هذه فائدة أفادها لكنها غير متعلقة بالمتن. تكملةٌ وإشارة فالآن لنعتبر أنه لأي الأمرين يتعلق. فنقول: إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره. لا يمتنع أن يكون على أحد قسمين: أحدهما واجب الوجود بغيره دائماً والثاني واجب الوجود بغيره وقتاً ما. فإن هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم أو يمنع

شيء من خارج. وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد. فهو في مفهومه أخص من المفهوم الأول والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير. وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فإن ذلك المعنى للأعم بذاته أولاً وللأخص بعده ثانياً لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم من غير عكس حتى لو جاز هيهنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق. فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط. فهذا التعلق كاين دائماً وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم أهو لكونه ممكناً لذاته واجباً

الصفحة : ٤٣٢

لغيره يتعلق بالغير أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم فإن بذلك فساد ما ذهب إليه الجمهور. فذكر أولاً أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثاني. وذلك لأن الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن أن ينقسم إلى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دائماً وإلى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتاً ما. فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم إلا أن يمنع شيء من خارج المفهوم. فالواجب بالغير أعم من حيث المفهوم: وقد يحمل عليهما معاً التعلق بالغير. وهذه قضية جعلها صغرى قياس. وكبراه أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات وللأخص بعده وبسببه. وبيان ذلك: أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الأخص. فإذن لو كان لحوقه للأخص بذاته لما كان لاحقاً لغير الأخص. ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور أن التعلق بالغير للواجب بغيره أولاً وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانياً وبسببه ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم. وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون في حد نفسه واجباً لغيره بل كان واجباً لذاته مع كونه مسبوقاً بالعدم لم يكن له تعلق بالغير. فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر أي بسبب كونه واجباً بالغير. وإذا ثبت هذا أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً لا في حال حدوثه فقط بل في جميع أوقات وجوده: فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً بخلاف ما ظنه الجمهور. ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضاً كون المفعول مسبوقاً بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق أيضاً دائماً لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع أوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله. فهذا تقرير ما في الكتاب. واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال: إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ولم يتكلم فيما إليه حاجة. وذلك أنه أطنب في الفصل السالف في أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث. ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في أن علة الحاجة هي الحدوث أم لا والدائم هل يفتقر إلى مؤثر أم لا وهذا هو محل الخلاف. ومعنى قوله: الواجب بالغير ينقسم إلى الدائم وإلى غير الدائم ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر. والنزاع لم يقع إلا فيه. وهو

الصفحة : ٤٣٣

أقول: أما قوله: لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل إذ لا خلاف فيه. فليس بصحيح لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول في أي شيء يتعلق بفاعله. فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به في حدوثه ودون وجوده كما حكى

الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل. وكان من الواجب أن يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف أنه يتعلق به في وجوده ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود ما هو إذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك أن التعلق حاصل في جميع أوقات هذا الوجود أو في وقت حدوثه فقط فإن مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة. ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر أن الواجب بالغير سواء كان دائماً أو غير دائم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ أما البحث عن علة الحاجة أهو الإمكان أم هو الحدوث. فليس بمفيد في هذا الموضع لأن علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجاً في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ هيهنا بضار كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الإمكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له. فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث. وأما قوله: إنه لم يبين أن الدائم هل يفتقر إلى مؤثر أم لا. فليس بشيء أيضاً. لأنه بين أن الواجب بالغير لاينافي الدائم وأن علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم إن كان واجباً بغيره كان مفتقراً وإلا فلا. وهذا القدر كاف بحسب غرضه هيهنا. ثم قال: والتحقيق أن الخلاف هيهنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزلياً معلولاً لعلة أزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً. وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزلياً ينافي افتقاره إلى القادر المختار ولا ينافي افتقاره إلى العلة الموجبة. وإذا كان الأمر كذلك ظهر أنه لا خلاف في هذه المسئلة. أقول: هذا صلح عن غير تراضي الخصمين. وذلك أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فضلاً عن أن يكون فاعله مختاراً أو غير مختار ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث وأن محدثه يجب

أن يكون مختاراً لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه أولاً. فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم قديماً وهو باطل بما ذكروه أولاً. فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث. وأما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لأن مثبتي الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً. وأيضاً أصحاب هذا الفاضل أعني الأشاعرة يثبتون مع المبدء الأول قدماء ثمنية سموها صفات المبدء الأول. فهم بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها. وهذا شيء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا محيص لهم عن ذلك المعنى. فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم ينبهوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلاً لفاعل مختار بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلي يستحل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية يستحيل أن يكون فعله غير أزلي. ولما كان العالم عندهم فعلاً أزلياً أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية. وذلك في علومهم الطبيعية وأيضاً لما كان المبدء الأول عندهم أزلياً تاماً في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزلياً. وذلك في علومهم الإلهية ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من

الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه.
الصفحة : ٤٣٥
تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبيلة الواحد التي هي على الأثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معاً في حصول الوجود بل قبليته قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه أيضاً تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولاذات الفاعل فقد يكون قبل ومع وبعد. فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال. وقد علمت أن مثل هذا الاتصال اذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير أعني الزمان إلا أنه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد.
وبيانه: أن الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت. فله قبلٌ لا يوجد مع البعد. لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها التي يوجد القبل والبعد منها معاً بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية. وليست هذه القبلية هي نفس العدم لأن العدم كما كان قبل فقد يصح أن يكون بعد ولا نفس الفاعل لأنه قد يكون قبل ومع وبعد. فإذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لأجزاء المسافة والحركة. فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة. وقد تبين في النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزىء. فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير. وهو المطلوب. فهذا ما في الكتاب. واعلم أن الزمان ظاهر الإنية خفي الماهية. والشيخ قد نبه على إنيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه إلى ماهيته. ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه والآخر بالإشارة. وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وإنما أوردها هيهنا لاحتياجه إليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب. واعلم أنه إنما نبه هيهنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فإنه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معاً وذلك لأن الشيء قد
الصفحة : ٤٣٦
يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر. فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان. وأما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء آخر. فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان. وتمييزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية بأنهما اللتان لا يوجدان معاً ليس أيضاً بتميز حقيقي لأن المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الإنية لم يلتفت إلى ذلك. والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان إضافتان لا يوجدان إلا في العقول لأن الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً فكيف توجد الإضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء. ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه. إذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بأن هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية أخرى ويتسلسل. وذلك لأن الزمان هو

الموجود في الخارج الذي تلحقه القبلية لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل. أما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لأنها أمر اعتباري يصح تعقله في جميع الأزمنة. وإن أخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني. ويندفع أيضاً اعتراضه بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدا معاً وقد قيل إنهما لا يوجدان معاً. هذا خلف. وذلك لأنهما إضافتان عقليتان يجب أن يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب أن ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود. وذلك لأن العدم المقيد بشيءٍ ما يكون معقولاً بسبب ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات به من حيث هو معقول. ثم إنه اشتغل بالمعارضة: فقال: سبق بعض أجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه. فيلزم من قولكم هذا أن يكون للزمان زمان آخر. قال: والفرق بأن الزمان متقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه. ليس بمفيد لوجهين:

الصفحة : ٤٣٧

الأول: أن أجزاء الزمان إن كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وإن لم تكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهية فيكون الزمان غير متصل بل مركباً من آنات. الثاني: أن تجويز وجود قبلية وبعدية لايوجدان معاً في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما. قال: وأيضاً إن قيل في الفرق: إن القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقاً بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث لأنه ينافي الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث أجيب بأن معى قولنا اليوم متأخر عن أمس ليس هو أنه لم يوجد معه لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما. فكان المعقول منه أن اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه الأمس وحينئذ يعود السؤال وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر. قال: والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر. والجواب: أن الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد. وذلك الاتصال لا يتجزىء إلا في الوهم فليس له أجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة. ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء وتصير الأجزاء بسببهما متقدماً ومتأخراً بل تصور وعدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الإستقرار لا لشيء آخر. هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به. وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما يصير متقدماً ومتأخراً بتصور عروضهما له. وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره. فإن إذا قلنا اليوم وأمس. لم نحتج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأن نفس مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر أما إذا قلنا العدم والوجود. احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً. وأما المعية: فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان وهي متى ذلك الشيء والأخرى تقتضي نسبتين لشيئين

يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد وهو زمانٌ ما. ولذلك لا يحتاج في الأولى إلى زمان يغاير الموصوفين
الصفحة : ٤٣٨
بالمعية ويحتاج في الثانية. إشارة ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمن إلا لذي قوة تغير حالٍ أعني الموضوع فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعني بتغير ومتغير لاسيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية. وهذا الاتصال يحتمل التقدير فإن قبلا قد يكون أبعد وقبلاً قد يكون أقرب فهو كم مقدر للتغير. وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذان لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجد إلا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض لا يوجد إلا في موضوع. فهذا الاتصال إذن متعين الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه. ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان وكل زمان له أول فهو حادث. فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله. ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس. فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية. وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه. فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل. فالزمان كم يقدر التغير أعني الحركة. وهذه ماهيته. وعند تبينها صرح بتسميته فقال: وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لأن للحركة كمية من جهة المسافة فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه. وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزىء بتجزئة المسافة ويصير بعضها متقدماً وبعضها متأخراً بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحرك لا من جهة وقد قال في الشفاء بهذه العبارة: وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر
الصفحة : ٤٣٩
وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والمتدقم من المسافة معاً فيكون للتقدم والتأخر للحركة خاصية يلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر. فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة. والزمان هو هذا العدد أو المقدار. فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة وإلا لكان البيان تحديداً بالدور. هذه عبارته. وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء. وغرضي من إيراده هذه النكتة الأخيرة. إشارةٌ كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان إمكان وجوده حاصلاً. وليس هو قدرة القادر عليه وغلا لكان إذا قيل في المحال: إنه غير مقدور عليه لأنه غير ممكن في نفسه. فقد قيل: إنه غير مقدور

عليه لأنه غير مقدور عليه وإنه غير ممكن في نفسه لأنه غير ممكن في نفسه. فبين إذن أن هذا الإمكان غير كون القادر عليه قادراً عليه وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو إضافي. فيفتقر إلى موضوع. فالحادث تتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة وتقريره أن كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود وإما ممكن الوجود والأول محال والثاني حق. فإذن له إمكان وجود قبل وجوده. وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً في نفسه. والشيء لا يكون سبباً لنفسه وأيضاً كونه ممكناً أمر له في نفسه وكونه مقدوراً عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه. فإذن كونه ممكناً هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه. وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولاً بنفسه لأن الإمكان يكون لشيء بالقياس إلى وجوده كما يقال: البياض يمكن أن يوجد أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر كما يقال: الجسم يمكن أن يصير أبيض. فإذن هو أمر معقول بالقياس إلى شيء آخر. فهو أمر إضافي. والأمور الإضافية أعراض. والأعراض لا توجد إلا في

الصفحة : ٤٤٠

موضوعاتها. فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع. وذلك الإمكان قوة للموضوع بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه. فهو قوة وجود. والموضوع موضوع بالقياس إلى الإمكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً ومادة بالقياس إليه إن كان صورة. فهذا تقرير ما في الكتاب. واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود. والوجود إما بالعرض كوجود الجسم الأبيض وإما بالذات كوجود البياض. وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض فهو يكون الشيء بالقياس إلى وجود شيء آخر له أو بالقياس إلى صيرورته موجداً آخر كما يقال: الجسم يمكن أن يكون أبيض أو يوجد له البياض أو يقال: الماء يمكن أن يصير هواء والمادة يمكن أن يصير موجودة بالفعل. وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها. وهو محلها. وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده. ولا يخلو إما أن يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع أو في مادة أو مع مادة كما يقال: البياض يمكن أن يوجد أو يكون وكذلك الصورة والنفس. وحكم هذا الإمكان في الاحتياج إلى موضوع حكم القسم الأول. ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء. وإما أن لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة. ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً لأنه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة. كما مر. وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع إذ لا علاقة له بشيء فيلزم أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ولكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافاً إلى الغير والإمكان مضاف. فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر. وإذا لم يكن حقيقته فهو عارض له. وقد فرض غير عارض لشيء. هذا خلف. ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً فهو إن كان موجوداً كان دائم الوجود وإن لم يكن موجوداً كان ممتنع الوجود. وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون إما أعراضاً أو صوراً أو مركبات أو نفوساً توجد مع المواد وإن لم تكون حالة فيها. وإمكانات هذه الأشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة. فيقال: هذه الوجودات في موادها بالقوة. وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل. وإنما يقع اسم

الصفحة : ٤٤١

الإمكان عليها بالتشكيك. وأما إمكان الموجودات الممكنة في أنفسها فهي أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس إلى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد في الخارج والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها. وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات في أنفسها. فهذا ما أردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول فظهر منه أن قول الفاضل الشارح ٤: الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالإمكان ثم معارضته ذلك بأنه موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفياً صرفاً. خبطٌ يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجية. وأما قوله: لو كان الإمكان موجوداً لكان واجباً أو ممكناً. والأول محال لكونه وصفاً لغيره والثاني محال لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان. فالجواب عنه: أن الإمكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي: فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو إمكان بل هو إمكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائماً بالفعل بالعقل خ موجود في الخارج. وله إمكان آخر يعتبره العقل. وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم. لا يقال: وجود شيء في العقل دون الخارج جهل. لأن الجهل هو وجود صورة في الذهن على أنها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على أنها صورة شيء في الخارج بل على أنها أحكام موجودات في الخارج. وأحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي أحكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها. وأما قوله: إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالاً فيه لأن الحادث قبل وجوده يمتنع أن يكون محلاً لشيء ولا يجوز أن يكون حالاً في غيره لأن نعت الشيء لا يكون حاصلاً في غيره. فالجواب: أن إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فإن معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة. وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس

الصفحة : ٤٤٢

إليه. فبالاعتبار الأول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة لمضاف إليه. ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء إلا في غيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير. وأما قوله: لما كان الإمكان صفة إضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان. فالجواب: أنه من حيث كونه صفة إضافية إنما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل. ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بأمر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعاً موجوداً في الخارج كما مضى في التقدم بعينه. وأما قوله: الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع أو مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالميول. فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة. فالجواب عنه: ما مر من الفرق بين الإمكانين عند تعلقهما بما في الخارج وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لما هياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل: فهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع. والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو أيضاً صفة لوجوداتها. ويكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه. وأما قوله: لو قيل: الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة. قلنا: المقدمتان ممنوعتان: أما الصغرى فلأن الأولوية لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلل

دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفاً إما على وجودها أو على عدمها. والأول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها. وأما الكبرى فلما مر. فالجواب عنه: أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً فضلاً عن الأولوية وإنما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه إنما يتحقق بأن يتسم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله. وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي لا أول لها

الصفحة : ٤٤٣

تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة: مثل البعدية الزمانية والمكانية. وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معاً يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات. ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنياً على تحقيق التأخر الذاتي. لأن الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده ينقسم إلى زماني وإلى ذاتي لانقسام التأخر إليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على إثبات الحدوث الذاتي. واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان ٤ على ما حقق في الفلسفة الأولى: أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية. والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه. ثم لا يخلو إما أن يكون المحتاج إليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج أو لا يكون. والمحتاج بالاعتبار الأول متأخر بالمعلولية. وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد وكالمشروط بالقياس إلى الشرط. والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان. ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولاً لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس. فإن المتقدم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر. أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم. وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية بأسم التأخر بالذات. والشيخ استعملهما في قاطيغور ياس الشفاء كذلك. وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية: وإن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات. أما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات. والدليل عليه أنه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر وهو تأخرٌ ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته. وهو تأخر بالطبع لا بالمعلولية. وهذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لأن

الصفحة : ٤٤٤

المتأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متقدماً وهو هو. لأن المقتضي لتأخره هو أمر عارض لذاته وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً وهو هو. لأن المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير. ولهذا خصه الشيخ بأنه الذي يكون باستحقاق الوجود. واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون. ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالإمكانه العام المشتمل للوجوب واللا وجوب. وهو قوله: وإن لم يمتنع أن يكونا

في الزمان معاً. قوله: وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه. فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ووصل إليه الحصول وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل إليه الوجود لا عنه وليس يصل إلى ذلك إلا ماراً على الآخر. وهو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض أقسامه. ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا يعني المتأخر كالمعلول مثلاً عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلاً ووجود المتقدم ليس عن المتأخر. فما استحق المتأخر الوجود إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته إن كان له علة. وأما المتقدم فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل إليه وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها. ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب. قوله: وهذا مثل ما تقول: حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول: تحرك المفتاح فتحركت يدي أو ثم تحركت يدي. وإن كانا معاً في الزمان. فهذه بعدية بالذات. وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي. ومعناه واضح. واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية. فقال: إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا: العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه.

وهذا تكرار خال عن الفائدة وإن كان المراد شيئاً آخر فلا بد من إفادة تصوره وجعل قول الشيخ: الوجود لا يصل إلى المعلول إلا مار على العلة. بياناً لذلك ونسبة إلى المجاز. وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً آخر غيره ونسبه إلى الركاكة. وأقول: تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود ومعلوم ببديهة العقل. وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ولا إثباته بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزماني. فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم. قوله: ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخلياً عن غيره قبل حاله من غيره قبليةً بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد بل إنما يكون له الوجود عن غيره. فإذن لا يكون له وجود قبل أن يكون له وجود وهذا هو الحدوث الذاتي. لما فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود. وهو إثبات الحدوث الذاتي للممكنات. وتقريره: أن حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره إنما يكون قبل حاله بحسب غيره قبليةً بالذات لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته. وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير وأما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات. والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج وأما بحسب العقل فلم يستحق الدم ولا الوجود لأن وجوده إنما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته. وكلاهما مغايران له. وهذه الحالة أعني التجرد عن الاعتبارات لا تكون إلا في العقل. فالحال التي تكون له متجرداً عن الغير إما العدم وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم. وأما وجوده فهو حال له بحسب الغير. فإذن وجوده مسبوق إما بعدمه أو بلا وجوده. وهذا هو الحدوث الذاتي. قال الفاضل الشارح: الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه أن يستحق اللا وجود فإن المستحق للا وجود هو الممتنع. فإذن وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود. لا بالعدم أو باللا وجود.

ثم قال: ففي قول الشيخ: إنه يستحق العدم لو انفرد أو لا يكون له وجود لو انفرد. مغالطة لأنه إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود وإلا لكان ممتنعاً لا ممكناً وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفراداً. والجواب عنه: أن الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج. فهي وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلاً. فإذن انفرادها هو لا كونها في الخارج. وهذا معنى استحقاق العدم وأما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معاً. ولفظة لا يكون له وجود. في قول الشيخ أو لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم. وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته. وتقدير النتيجة أن تجرد تلك الماهية من اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات.

الصفحة : ٤٤٧

تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة أو إرادة أو غير ذلك أيضاً من أمور يحتاج إلى أن يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار إلى القدوم أو المادة حاجة النجار إلى الخشب أو المعادن حاجة النشار إلى نشار آخر أو الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف أو إلى الداعي حاجة الآكل إلى الجوع أو زوال المانع حاجة الغسال إلى زوال الدجن. يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن علته التامة. فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في عليتها بالفعل كما مضى. ثم أشار إلى بعض تلك الأمور وقسمها إلى ما لا يخرج عن ذات العلة وإلى ما يخرج. والأول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والإرادة المقتضية لها مع الشعور. فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة إلا بأحدهما. وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل. وقوله: أو غير ذلك إشارة إلى القسم الثاني أعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل. فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن يشتمل عليها قسمة وهو أن يقال: تلك الأمور تكون إما وجودية وإما عدمية والوجودية تكون إما شيئاً ينضاف إلى العلة ليتمكن من العلية أو شيئاً لا ينضاف إليها. والأول إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة وإما شيء لا يتوسط. وهو إما ذات ينضاف إليها كالمعاون أو وصف لها كالداعي. والشيء الذي لا ينضاف إليها إما محل لفعلها كالمادة وإما ليس بمحل لفعلها كالزمان. والعدمية كزوال المانع. قوله في الوقت حاجة الآدمي إلى الصيف أي حاجة متخذ الأديم وهو منسوب إلى جمع الأديم. والأديم يجمع على أدم كأفيق وأفق وهو الجلد الذي لم تتم دباغته. ويجمع أيضاً على آدمة كرغيف وأرغفة. فالمنسوب إليه إما أدمي ٤ بفتح الألف والدال أو آدمي بمد الألف وكسر الدال. والزمان هيهنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل. والداعي غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة. والدجن في قوله حاجة الغسال إلى زوال الدجن هو إلباس الغيم السماء وهو ضد الصحو. وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح: بأنه قيد عدمي لا يكون جزءاً من العلة الموجودة.

الصفحة : ٤٤٨

والجواب: أن الشيخ لم يقل: إن هذه الأمور أجزاء العلة بل ذكر أنها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل. واعلم أن الأمر العدمي ليس عدماً صرفاً بل هو عدم مقيد بوجود شيء. وهو من حيث هو كذلك أمر ثابت في العقل. فيصح أن يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ويصير جزءاً من المفهوم عن علته التامة إذا كان ذلك المفهوم مركباً في العقل. قوله: وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل. سواء كان ذاتها موجودة لا على تلك الحالة أو لم يكن موجودة أصلاً. لما ذكر الأمور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة إما عدم حال من الأحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها قوله: فإذا لم يكن شيء يعوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجوداً ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة. فإذا وجدت كانت طبيعة أو إرادة جازمة أو غير ذلك وجب وجود المعلول وإن لم توجد وجب عدمه. وأيهما فرض أبداً كان ما بإزائه أبداً أو وقتاً ما كان وقتاً ما. أي فإذا كان الفاعل موجوداً ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة. فإذا وجدت وجب وجود المعلول لأنه لم يتوقف إلا عليها وإن لم توجد وجب عدمه لأنه توقف على شيء لم يوجد. واي الأمرين فرض أبداً أو وقتاً ما دون وقت كان ما بإزائه مثله. قوله: وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً. فإن لم يسم هذا مفعولاً بسبب أن لم يتقدمه عدم فلا مضايقة في الأسماء بعد ظهور المعنى. أي إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء. لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال. ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دائماً. وإنما

قال لم يبعد وإن كان من الواجب أن يقول: وجب أن يجب عنه سرمداً. لأن مقصوده هيهنا إزالة الاستبعاد. فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها مبني على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن يتغير وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وإزالة الاستبعاد وإنما عبر عن الدوام هيهنا بالسرمد لأن الاصطلاح كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات إلى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على إطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض ثم أومأ إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فإن لم تطلق لفظة المفعول عليه بسبب أن لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الأسامي بعد ظهور المعنى. فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدث. تنبيه الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان قوله: وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة. والغرض منه عكس نقيضه وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان فلم يكن مسبوقاً بعدم. ويتبين من انضياف تفسير الإبداع إليه أن الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره من غير أن يسبقه عدم سبقاً زمانياً. وعند هذا يظهر أن الصنع والإبداع يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط. قوله: والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث التكوين هو أن يكون من

الشيء وجود مادي والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني. وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه والإبداع أقدم منهما لأن المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى

الصفحة : ٤٥٠

وزمان آخر. فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع. وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى فهو أعلى مرتبة منهما. وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب إليه الفاضل الشارح. كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الأول أن ترجح أحد طرفي إمكانه صار أولى بشيء وبسبب وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البين ويفزع إلى ضروب من البيان. وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء إما أن يقع وقد وجب عن السبب أو بعد لم يجب بل هو في حد الإمكان عنه إذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعاً فلا يقف. فالحق أنه يجب عنه المحدث لا يكون واجباً فهو ممكن. والممكن يفتقر في ترجح أحد طرفي وجوده وعدمه على الآخر إلى علة مرجحة لذلك الطرف. وهذا حكم أولي وإن كان قد يمكن العقل أي يمكن للعقل أن يذهل عنه ويفزع إلى ضروب من البيان كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجح إحديهما على الأخرى من غير شيء آخر ينضاف إليها وإلى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع. ثم إن صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة إما أن يكون واجباً أو لا يكون بل يكون ممكناً. إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً مع فرض وقوعه. وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعاً أي جديداً أو حديثاً. ولا يقف بل يؤدي إلى الافتقار بعد كل سبب إلى سبب آخر لا إلى نهاية. ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً بسبب وهو محال فإذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الأول واجب وهو المطلوب. وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وأيضاً أن العلة الأولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها. وإنما وسم الفصل بالتنبيه والإشارة معاً لاشتماله على حكم أولى وهو احتياج الممكن في وجوده إلى سبب. وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجباً. وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين. فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار إنما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب.

الصفحة : ٤٥١

تنبيه مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - أ - غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها - ب - وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه أو بالتفريق. فإن فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعاً فتنتهي هي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين إما للماهية وإما لأنه موجود وإما بالتفريق. فكل ما يلزم عه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئاً واحداً بالعدد. وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه. وإنما كثرت مدافعة الناس إياه لإغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية. وتقريره أن يقال: مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه - أ - غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه - ب - أي عليته لأحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فإذن المفروض ليس شيئاً واحداً بل هو شيئان أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحداً. هذا خلف. وهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى. ولزيادة الوضوح قال: وذلك الشيئان إما

أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد أو من لوازمه. فإن كانا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف. فهما إذن من مقوماته. وفي بعض النسخ بزيادة أو بالتفريق بعد قوله فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه والمراد منه أن يكون أحدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وحينئذ لا تكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم منه أن يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته وإلا فعاد الكلام. وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب إما في ماهية ذلك الشيء أو لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما أو بعد وجوده بتفريق له. والأول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة والثاني كما في العقل الأول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته. فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة. واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط. لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط البعض. وإنما قال: فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لأن الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها إما للوجود أو لما يعرض بعد

الوجود كما مر. وعارض الفاضل الشارح ذلك بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة كقولنا: هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف بأشياء كثيرة كقولنا: هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل أشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة. ولا شك في أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه واتصافه بتلك الأشياء وقبوله لتلك الأشياء مختلفة. ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم أن يكون الواحد لا يسلب عنه إلا واحد ولا يوصف إلا بواحد ولا يقبل إلا واحداً. والجواب عنه: أن سلب الشيء عن الشيء واتصال الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير. فأنها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة يتقدمها حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء باعتبارات مختلفة وصدور الأشياء الكثيرة عن الأشياء الكثيرة ليس بمحال. وبيانه: أن السلب يفتقر إلى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت موصوف وصفة والقابلية إلى قابل ومقبول أو إلي قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر إلى اختلاف حال القابل فإن الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها. وأما صدور الشيء عن الشيء أمر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة وإلا لامتنع استناد جميع المعلولات إلى مبدء واحد. لا يقال: الصدور أيضاً لا يتحقق إلا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر. لأنا نقول: الصدور يقع على معنيين: أحدهما: أمر إضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معاً. وكلامنا ليس فيه والثاني: كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الإضافة العارضة لهما. وكلامنا فيه. وهو أمر واحد إن كان المعلول واحداً. وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها إن كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها إن كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة أخرى. أما إذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر. قال قوم: إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك إذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى: لا أحب الآفلين. فأن

الهوى في حظيرة الإمكان أفولٌ ما. وقال آخرون: بل هذا الموجود والمحسوس معلول. ثم افترقوا فمنهم من زعم أن أصله وطينته غير معلولين لكن صنيعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين. وأنت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك من ذلك. وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم يريد بيان مذاهب الناس في وجوب أعيان الموجودات وإمكانها وقدمها وحدوثها وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها. وأول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته أهو واحد أم أكثر من واحد والقائلون بأنه أكثر من واحد افترقوا إلى قايلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة وإلى قائلين بأنه غير ذلك. والفرقة الأولى زعمت أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة. وأن الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير. والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو أنه واحد غير محتاج في قوامه إلى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية إلى أجزاء ولا إلى جزئيات ولا إلى ماهية ووجود وأن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن. ثم استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوفة بذلك مبادىء بأنفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى: لا أحب الآفلين في قصة إبراهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لأفولها. فإن الإمكان أفولٌ ما. وأما الفرقة الثانية القائلة بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا إلى قايلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة. أما القائلون بأنها واجبة فمنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء هي أجسام إما متفة بالنوع مختلفة بالأشكال وهم أصحاب ذيمقراطيس وإما مختلفة بالنوع وهم أصحاب الخليط ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد هو ماء أو بخار أو هواء أو غير ذلك: ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة معلولة وأثبتوا علة مغايرة لها واجبة إما واحدة أو فوق واحدة: أما القائلون بأنها واحدة

الصفحة : ٤٥٤

فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالأجاء أو بالعنصر الواحد. وأما القائلون بأنها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بأن المبادىء خمسة: هيولى وزمان وخلأ ونفس وآلة. وأما القائلون بأن المادة ليست بواجبة وأن الواجب أكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين: خير وشرير. يعبرون عنهما تارة بيزدان وأهرمن وتارة بالنور والظلمة. والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على أن واجب الوجود واحد. قوله: ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد. ثم افترقوا فقال فريق منهم: إنه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدء وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منها وجد. فالكل وجد. فيكون لما لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن كل واحد منها وجد. فالكل وجد. فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كليةٌ منحصرة في الوجود. قالوا: وذلك محال. وإن لم تكن كليةً حاصرة لأجزائها معاً فإنها في حكم ذلك. وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له. فينقطع إليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال. وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له. ومن هؤلاء من قال: إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده. ومنهم من قال: لا يمكن وجوده إلا حين وجد. ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر

بل بالفاعل ولا يسئل عن لم. فهؤلاء هؤلاء. لما فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد شرع في أقوال القائلين بأنه واحد. وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين: فذهبت إحديهما إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية إلى أن بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم إلا سبقاً بالذات وهم جمهور الحكماء. فقالت الفرقة الأولى: إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدء وأوجد العالم بإرادة. واحتجوا على ذلك بأن الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا أول لها كما ذهبت إليه الحكماء. وهو باطل لأمور:

الصفحة : ٤٥٥

منها: وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لأن كل واحد منها موجود. فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود. والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي. وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً في الوجود فإنها في حكم ذلك عقلاً بناء على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد. والشيخ أشار إلى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل إلى قوله ومنها: امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة. والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضي. وأشار إلى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال إلى قوله فينقطع إليها ما لا نهاية له. ومنها: وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث. وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص. وإلى هذه الحجة أشار بقوله ثم كل وقت يتجد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له. ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه إلى قائل بثبوت التخصيص بالوقت المعين إما لذات ذلك الوقت أو للفاعل أو لشيء غيرهما وإلى قائل بنفي التخصص. وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير. فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق: فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل. وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم. وهؤلاء إنما يقولون بتخصصه على سبيل الأولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم. وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعاً. لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت. وهو قول أبي القاسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم. وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل واعترفوا بالتخصص وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في إنائين متساويي النسبة إليه من كل

الصفحة : ٤٥٦

الوجوه فإنه يختار أحدهما لا محالة وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة: وهم أصحاب أبي الحسن الأشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين. وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله ومن هؤلاء من قال إلى قوله ولا يسئل عن لم وختم أقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله: وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول يقولون: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له وإنه لن يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً وحال بخلافها لما فرغ

عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدء بأنهم يقولون: إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له. لأن ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له وجب أن يكون فاعلاً دائماً أما إن كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه: وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك. وأراد بالأحوال الأولية الأحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادراً وعالماً وفاعلاً. ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً. وهي لا تكون له واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فأشار إلى أن عدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية أولى بالقياس إليه أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى يصير فيها فاعليته أولى به أو صدور الفعل أولى بالفعل. وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح لأن يفعل فيه من الباقية. قوله: ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ولا أن تسنح جزافاً وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال. وكيف تسنح إرادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد وإذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد له شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر زال مثلاً كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عد وكقبح كان يكون له لو كان وقد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال

الصفحة : ٤٥٧

لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي تتساوى مقدوراته بالقياس غليه من حيث هو قادر احتاجوا إلى إثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره. فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف. وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الأشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي. فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولاً بأنها لابد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضي إيثار أحد المقدورات كشوقٍ ما أو ميل إليه. وهو الداعي وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافاً. وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق. والجزاف لفظة معربة معناه الأخذ بكثرة من غير تقدير. وقد يطلق بحسب الإطلاق على فعل يكون مبدئه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة أو طبيعة كالتنفس أو مزاج كحركات المرضى أو عادة كاللعب باللحية مثلاً. وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية. والشيخ أطلقه هيهنا على الفعل الذي تعلق الإرادة به للشعور به فقط من غير استحقاق أو اختصاص. ثم إن الشيخ جعل الحكم أعم مما فيه التنازع للاستظهار. فقال وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال أي لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الإطلاق سواء كانت طبيعة أو إرادة أو قسراً من غير تجدد. وأبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد إنما يكون كحال الفعل المتجدد الذي كلا منافيه. وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر ويتسلسل إما دفعه وهو باطل. وإما شيئاً بعد شيء وهو القول بحوادث لا أول لها. ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله وإذ لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا وإما صدوره في جميع أوقات وجوده. واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلاً مع قولهم: إما بكون بعض الأوقات أصلح للصدور وإما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت. فلما فرغ الشيخ عن إبطال القول بتجدد

شيء وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء. اشار إلى أن هذين أيضاً قول بتجدد: فقال وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر كحسن من الفعل وقتاً ما تيسر. يعني القول بصلوح بعض الأوقات أو معين يعني صيرورة الفعل متأتياً بعد كونه ممتنعاً أو غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال عند الوقت
الصفحة : ٤٥٨
الصالح أو امتناع كان فزال عند وقت الإمكان أو غير ذلك بحسب عباراتهم. فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شيءٍ ما. وقد أبطلناه. قوله: قالوا فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إضافة الخير والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه. على أنه قائم في كل حال وليس في حال أولى بإيجاب السبق منه في حال. وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما نبهت عليه ولما فرغ عن الإشارة إلى قدم الفعل بما هو من جانب الفعل وأبطل القول بالحدوث. أراد أن يشير إلى ضعف حجيج القوم. وحججهم أيضاً تنقسم إلى ما يتعلق بالفاعل وإلى ما يتعلق بالفعل. فما يتعلق بالفاعل هو قولهم: إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم: الفعل في نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً. فذكر: أن الداعي لهم إلى القول بالحدوث مع كونه مشتملاً على التزام أمر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن إفاضة الخير والجود. إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم. فهذا غرض ضعيف. ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث أو في وقت آخر حدث قبله أو بعده من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره. وإن كان الدعي لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل في نفسه يمتنع أن يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده ونبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود. ثم إنه اشتغل بالجواب عن الحجيج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها وبيان وجوه الخطأ فيها. قوله: وأما كون غير المتناهي كلاً موجوداً لكون كل واحد وقتاً ما موجوداً فهو توهم خطأ. فليس إذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل وإلا لكان يصح أن يقال: الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود. فيحمل الإمكان
الصفحة : ٤٥٩
على الكل كما يحمل على كل حد. إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى: وهو أن القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد يقتضي القول بإمكان دخول غير المتناهي في الوجود لإمكان دخول كل واحد منها في الوجود. وهذا مما يصرحون بامتناعه. فإنهم يقولون: مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن أن تدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه إلى الوجود. وقوله: قالوا: ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلا شيئاً بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيها أكثر وأقل. ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم. إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة وهو: أن غير المتناهي إذا كان معدوماً فقد يمكن إن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته تعالى مع كونهما غير متناهيين عندهم. والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقت من الأوقات. فإذن ازديادها لا يكون قادحاً في كونها غير متناهية. وقوله: وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له أو احتياج شيء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب. فإن

معنى قولنا توقف كذا على كذا هو أن الشيئين وصفا معاً بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول وكذلك الاحتياج. ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له أو محتاجاً إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين كون الأخير أشياء متناهية. ففي جميع الأوقات هذه صفته لاسيما والجميع عندكم وكل واحد واحدٌ. فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحدٍ منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال. فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن. فكيف يكون مقدمة في إبطال نفسه أبان بغير لفظها تغيراً لا يتغير به المعنى إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية وهو أن معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له أو احتياجه إلى ذلك إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقتٌ ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على

الصفحة : ٤٦٠

انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث أو كان هذا الحادث محتاجاً في وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت إلى أن تنتهي النوبة إليه فهو قول كاذب. ومع ذلك مصادرة على المطلوب. لأن وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم. والحق أن كل وقت يفرض فيما مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث إلا عدد متناه وإذا كان كل وقت وجميع الأوقات عندهم واحد ففي جميع هذه الأوقات هذا الحكم يكون حقاً وإن كان معناه أن الحادث اليومي قوله. قالوا: فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء هيهنا وهو أن واجب الوجود لا يختلف نسبته إلى الأوقات وإلى معلولاته الأولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدء الأول إذ لا واسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً يعني النفوس الفلكية والأجرام الكلية فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر إلا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام فيتبعها التغير يعني الحوادث اليومية. قوله: فهذه هي المذاهب وإليك الإختيار بعقلك دون هواك بعد أن يجعل واجب الوجود واحداً مراده أن التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس إلى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه. وليس مراده إن لمسئلة الحدوث والقدم تعلقاً بمسئلة النمط السادس في الغايات ومبادئها و في الترتيب قال الفاضل الشارح: غاية الشيء ما إليه يتحرك ومتى وصل إليها وقف. والصواب أن ذلك هو غاية الحركة فقط أما الغاية المطلقة: فهي أعم من ذلك وهي ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية. ثم قال: وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد: أحدها: بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله وثانيها: إثبات العقول وثالثها: بيان ترتيب الوجود. وإنما قدم الأول لأنه تمام

الصفحة : ٤٦١

لما قبله يعني مسئلة القدم وأساس لما بعده. بيان الأول: هو أن الباري إن لم يكن مستكملاً بغيره لم يكن فاعلاً بالقصد والإرادة. وحينئذ كان موجباً وذلك يؤكد القول بالقدم وأيضاً عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم: إن الباري تعالى أراد في الأزل خلق العالم في وقت بعينه. وبإبطال أنه يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر: وبيان الثاني: هو أن كون حركات الأفلاك شوقية

تشبيهية الذي به يستدل على وجود العقول إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافلات. وذلك إنما يثبت بأن يقال: لو كانت حرتها لأجل السافلات كانت هي مستكملة بها. والعالي لا يكون مستكملاً بالسافل. وأقول: إنه لما أثبت للوجود مبدء أول في النمط الرابع كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته. فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والإبداع. ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها فبدء بالإشارة إلى أحكامها الكلية وهي أن أي الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية وأيهم يكون لأفعاله غاية. ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثاني. فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادىء لغايات تلك الأفعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك إلى النظر التام في إثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدء الأول إلى المرتبة الأخيرة. ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها وفي الترتيب.

الصفحة : ٤٦٢

تنبيه أتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في أمور ثلاثة: في ذاته وفي هيئات متمكنة من ذاته وفي هيئة كمالية إضافية لذاته. فمن احتاج إلى شيء آخر خارج عنه حتى يتم له ذاته أو حال متمكنة من ذاته مثل شكل أو حسن أو غير ذلك أو حال لها إضافةٌ ما كعلم أو عالمية أو قدرة أو قادرية فهو فقير محتاج إلى كسب هذا التعريف لمعنى الغني. والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدء الأول يقتضي أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته. واعلم أن صفات الشيء تنقسم إلى ما هو له في نفسه وإلى ما هو له بسبب وجود غيره. والأول ينقسم إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره وإلى ما من شأنه ذلك. وهذه ثلاثة أصناف: الأول. هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني: هو الهيئات الكمالية الإضافية له. وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادىء إضافات له إلى غيره والثالث: هو الإضافات المحضة. والشيخ ذكر: أن الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة أشياء: ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الإضافية له. ولم يذكر الإضافات المحضة لأنها متعلقة الوجود بغيرها. ثم لما ذكر: أن الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الأشياء بغيره ذكر أن ما يتعلق في شيء من هذه الأشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج إلى كسب. وهذا الكلام كعكس نقيض للأول لو كان الأول قضية قال الفاضل الشارح: قوله فمن افتقر في شيء من هذه الأمور إلى الغير فهو فقير محتاج إلى كسب. كلام خارج عن قانون الخطابة فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره في أحد هذه الأمور إلى الغير. وحينئذ يصير معنى الكلام أنه لو افتقر في شيء من الثلاثة إلى الغير لافتقر فيها إلى الغير. ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه. وإن كان يريد بالفقير شيئاً آخر فلابد من إفادة تصوره. وأقول: كلام هذا الفاضل يقتضي أن يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة. وليس كذلك فإن الحد يحمل على المحدود لكي يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية. على أن قولنا: الفقير في شيءٍ ما فقير. ليس

الصفحة : ٤٦٣

بمتكرر لأن الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق. وذلك يجري مجرى قولنا: الموجود في شيء موجود. وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال: المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر إلى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية. وذلك يقتضي أن يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر إلى الغير في هذه الأمور شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لأن الحد والمحدود شيء

واحد. وإذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بإزائهما أيضاً شيئاً واحداً ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول: الإنسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بإنسان. فلا أدري لم صار الأول تعريفاً مقبولاً والثاني: قولاً مستنكراً غير مقبول مع كونهما في الحكم واحداً بلى لو قال: إن الشيخ قد قال في الأول إن الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج إلى غيره فهو فقير. وكان من الواجب أن يقول: ومن تعلق بغيره فهو فقير. لكان سؤالاً لفظياً. وكان الجواب أنه لما كان في الأول قاصداً للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفاً بما يقابله بل أورد التعلق الذي قام مقامه في إفادة معناه. ولما لم يكن في الثاني قاصداً للتعريف أورد الاحتياج ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين متقاربين خ.

الصفحة : ٤٦٤

تنبيه أعلم أن الشيء الذي إنما يحس به أن يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك أولى وأليق به من أن لا يكون فإنه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً. فهو مسلوب كمالٍ ما يفتقر فيه إلى كسب إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال الباري تعالى بالحسن والأولوية: فيقولون: إن إيصال النفع إلى الغير حسن في نفسه وفعله أولى من تركه. فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق. والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم في حق الله تعالى مقتضي لإسناد نقصان إليه. وتقريره: أن الشيء الذي يحسن به أن يفعل فعلاً ويكون أن يفعل أحسن به من أن لا يفعل فإنه إن فعل كان ما هو أحسن به في نفسه حاصلاً وكان ما هو أحسن به من شيء آخر أيضاً حاصلاً وهما صفتان له: إحديهما مطلقة والأخرى كمالية إضافية إلى آخر وإن لم يفعل لم يكن ما هو أحسن به حاصلاً ولا ما هو أحسن به من شيء آخر. ويظهر من ذلك أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره. فإذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر إلى غيره في كسب الكمال.

الصفحة : ٤٦٥

تنبيه فما أقبح ما يقال: من أن الأمور العالية تحاول أن يفعل شيئاً لما تحتها لأن ذلك أحسن بها ولتكون فعالة للجميل. فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة. وأن الأول الحق يفعل شيئاً لأجل شيء وأن لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم. وهو كنتيجة لما قبله. ومراده واضح. وقد جعل الحكم عاماً متناولاً لجميع العلل العالية التي هي تامة إما بذواتها أو بعللها مع إبداعها. وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً لأن الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين: أحدهما: من حيث يقصد وجود تلك الغاية فإن ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود. والثاني: من حيث يتم فاعلية بماهية تلك الغاية. فإن ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته. والحق الأول لما كان تاماً بذاته واحداً لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه. فإذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله. تذنيبٌ أتعرف ما الملك الحق الملك الحق هو الغني الحق مطلقاً. ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لأن كل شيء منه أو مما منه ذاته. فكل شيء غيره فهو له مملوك. وليس له إلى شيء فقر سياق الكلام يقتضي أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك في أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين. وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك. وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء: أحدها: كونه غنياً مطلقاً. وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء إليه. وهو إضافي. والثالث: كون كل شيء له وهو أيضاً إضافي. وعلل ذلك بكون كل شيء منه فإنه لما كان كونه غاية

للأشياء هو كونه فاعلاً لها بعينه صح تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه. أتعرف ما الجود الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض. فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل فليس بجواد. وليس العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي. فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد. فالجواد
الصفحة : ٤٦٦
الحق هو الذي يفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه. وأعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود. وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء: أحدها: معنى الإفادة. والثاني أن يكون ما يفيده المفيد شيئاً ينبغي للمستفيد أن يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس إليه. والثالث: أن لا يكون لعوض. وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر. قال الفاضل الشارح: لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارةً الحسن العقلي كما يقال: العلم مما ينبغي وتارة الإذن الشرعي كما يقال: النكاح مما ينبغي. والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني. ولا معنى لها سوى هذين. وأقول: هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية إما معتزلة يقولون بالحسن العقلي وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعي. على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ. غاية ما في الباب أنهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بإزاء هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه. وكيف لا وعلماء اللغة جميعاً ذكروا أنها من أفعال المطاوعة. يقال: بغيته: أي طلبته. فانبغى كما يقال: كسرته فانكسر. وهو قريب مما فسرناه. واعلم أن القدح في أمثال هذا الكلام الذي يستحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بأمثاله لأنه يدل على صدوره عن عصبية أو حسد أو قلة إنصاف. حاشاه عن ذلك. ثم إنه قال: القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبراً في الجواد لوجب أن يقال: للحجر الذي سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسانٍ ما فمات ذلك العدو: إنه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض. والجواب: أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض. وهيهنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لأن الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا إيصال كمال لغيره. وإنما وقع على رأس إنسان اتفاقاً. والاتفاقي يكون بالعرض. ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال أوضاع الأعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء. ثم إن المقتضى لموت إنسان لا يكون
الصفحة : ٤٦٧
مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات بل بالعرض. ثم إن المقتضي لموت عدو إنسان لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات بل بالعرض. فهذا حال مثاله الذي أورده. وكذلك القول في الدواء المصحح أو المزيل للمرض فإنه يصحح ويزيل المرض بالعرض. وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة. وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فإنها لا تفيد غيرها بأفعالها شيئاً إلا بالعرض. فإن قيل: فلم يقيدالشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات. أجيب عنه بأنه عرف الجود لاحتاج إلى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج إليه كما أنه من عرف البارد بأنه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج إلى أن يقول: بالذات. أما إذا عرف البروة بأنها كيفية كذا وكذا لم يحتج إلى أن يقول: بالذات.

ونعود إلى المقصود ونقول: فإذن قد ظهر أن كل فاعل يفعل بالطبع من غير إرادة أو بإرادة فهو مستكمل إما بنفس فعله أو بما يستعيضه. فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب. قال الفاضل الشارح: وقول الشيخ وأعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به إلى آخره. أقول: هما قضيتان: اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئاً لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فإنه حكم عليه هناك: بأنه مسلوب كمال وهيهنا: بأنه متخلص أي مستعيض ما. فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل. إشارة والعالي لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض. فإن ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب حتى أنه لو صح أن يقال فيه: إنه أولى في نفسه وأحسن ثم لم تكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضاً. فإذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار. فهو أخص من الغاية. والقائلون بأن الباري تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى غيره لا إلى ذاته. وذلك لا ينافي كونه غنياً وجواداً. فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه. لأن الفعل الحسن في نفسه إن لم يكن أحسن بالفاعل لم يمكن أن يصير غرضاً له

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً وأن العالي لا غرض له لا مطلقاً بل بالقياس إلى السافل لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع تنبيه وفي نسخة تتميم. كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه حتى كونه متفضلاً أو مستحقاً للمدح. فما جل عن ذلك ففعله أجل من الحركة والإرادة معناه أن كل متحرك ذي إرادة فهو مستكمل. وينعكس عكس النقيض إلى ما لا يحتاج إلى الاستكمال فليس بمتحرك ذي إرادة. والمقصود أن الباري تعالى والعقول الكاملة في إبداعها لا يباشر التحريك وأن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة مستكملة بحركاتها. وهم وتنبيه اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في إن يختاره الغني إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغني لما تبين أن الفاعل الذي يفعل لغرض يعود إليه أو إلى غيره مستكمل بقي وجه آخر وهو أن يقال: الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه أو إلى غيره بل لأن الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضياً لاختيار الفاعل إياه. فهذا هو الوهم. وقد نبه على فساده بما مر وهو أن حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم أو يمجده ويصيره مستحقاً المدح. وكل ذلك ضد الغني. واعلم أن القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن: بأنه كل فعل يقتضي استحقاق مدح أو لا استحقاق ذم. فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب وإلا فلا والقبيح: بأنه كل فعل يقتضي استحقاق الذم. ولأجل هذا ما يذكره الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول. إشارةٌ

لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول: إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في تفاصيله معقولاً

فيضانه وهذا هو العناية. وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها لما بين أن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها إذ لا يجوز أن يكون صدورها بقصد وإرادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف. فذكر في هذا الفصل أن تمثل النظام الكلي أي تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد في علم الباري السابق على هذه الموجودات مع الأوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق أن يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضي إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل. والذات المقتضية في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضان منها. وهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته. وهذه الجملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد. قال الفاضل الشارح: المقصود من هذه الفصول التسعة هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله. ووجه نظم الفصول أن يقال: لو كان الباري تعالى فاعلاً بالإرادة لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم باطل. بيان الشرطية أن من فعل بالإرادة ففعله أولى به. فإذن هو مستكمل بفعله. وذلك ينافي الغنى وينافي الملك أيضاً لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض. لا يقال: إنه إنما فعل لأن الفعل في نفسه حسن أو لإيصال النفع إلى الغير. لأنا نقول: الإتيان به ينزهه وعدم الإتيان يوقعه في استحقاق الذم. وحينئذ يعود الاستكمال. ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ثبت أن العالي لا يفعل لأجل السافل ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلاً بالإرادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك. وأقول: ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل بل هو مقدمة في إثبات المقصود. والمقصود نفي الغرض عن أفعال المبادىء العالية. لأن النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادىء الأول وغايات أفعالها. ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدء الأول المتفق عليها هذه الثلاثة لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله. وقدم الغنى لأنه أدل على ذلك. ففسره في الفصل

الأول وأثبت المطلوب به وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير أو حسن الفعل كان أيضاً مستكملاً ولما كان البيان متناولاً لغير المبدء الأول من المبادىء العالية جعل الحكم عاماً ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر منسوباً إليها مع أنه تابع للإرادة بين أن المبادىء التي كلامنا فيها هي ليست مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر أن نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر أنه هو الذي يعبر عنه بالعنايات. ثم قال الفاضل الشارح: والحجة بعد تهذيبها خطابية. لأنه يقال: ما معن أنه لو فعل بالإرادة يلزم أن لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان إلزام الشيء على نفسه فإن التالي عين المقدم فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه أو دفع المذمة بفعله فإن النزاع لم يقع إلا فيه. وإن عنيت به شيئاً آخر فبينه. فظهر أن الحجة خطابية من باب الطامات.
أقول: وهذا يدل: على أنه يرى تكرار الشيء خطابية. وقد قال من قبل: إن ذلك خارج عن قانو الخطابة. والجواب عن قوله: ما معنى قوله: الباري تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنياً. أن يقال: معناه أنه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته بل كان كاملاً بفعله. فإن الحاصل لا يطلب حصوله. وعن قوله: لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية أو دفع المذمة. أن يقال: لأن

المستفيد لشيء لا يكون تاماً إن لم يكن ذلك الشيء. والحكم بأن هذا البيان إقناعي من باب الطامات أو ليس. مفوضٌ إلى من نظر في الكلامين وأنصف.
الصفحة : ٤٧١
تنبيه قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية وبإرادة جزئية وتعلم أن مبدء الإرادة الكلية المطلقة الأولى يجب أن يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقر. فكانت إرادته مما يشبه العناية المذكورة. وأنت تعلم أن المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع أو على اتصال بل إما أن يكون محصل الطبيعة أو معدومها والأمور الدائمة لا يجوز أن يقال لم يزل شيء لها مفقوداً ثم حصل ولا يجوز أن يقال لم يزل حاصلاً وهو مطلوب بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخلية وليست نسب أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية نسب نفوسنا إلى أجسامنا في أن يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا. لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتميمه لتطلب مبادىء الكمال منه. ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين. وأما نفس السماء فهي إما صاحب إرادة جزئية أو صاحب إرادة كلية متعلق بها لينال ضرباً من الاستكمال إن كان. وفيه سر قال الفاضل الشارح: الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق. وهذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الأولى. وأقول: إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن أفعال المبادىء العالية ذكر غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك ولزمه من ذلك إثبات العقول. فبدء فيما قصده وتقريره: أن نقول: قد تبين في النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين: كلية وجزئية وتبين أن مبدء الإرادة الكلية المطلقة الأولى يعني الإرادة التي لا تعلق لها بأمر جزئي التي تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام. فإن الأجسام وقواها لا يتصور بالكليات. فتلك الذات إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية. وإما أن لا تكون. والأول هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً لثلاثة أمور: الأول: أن العقل المحض لا يصحبه فقر فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة. وقد تقرر في آخر النمط الثالث أن المحرك السماوي يطلب بإرادته ما هو أحسن وأولى به. والثاني: أن المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة أو على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً إما موجود الطبيعة أو معدومها دائماً.
الصفحة : ٤٧٢
والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال أعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز أن يقال: كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل أو يقال: كان حاصلاً له وهو مع حصوله طالب له بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لأن الظنون والتخيلات إنما يكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبرئة عنها. والمحرك السماوي بخلاف ذلك. فإنه مريد لأمور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال. وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته إذا هرب منه. والثالث: أن الجوهر العقلي لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا. فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا من حيث هي ناقصة يطلب مبادىء الكمال منها. وقد صارت بذلك متحدة بها إنساناً واحداً. ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين. فإذن مبدء الإرادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء. واما نفس السماء فهي إما صاحب إرادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون أو صاحب إرادة كلية مفارقة وقد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها لينال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال

نفوسنا بواسطة أبداننا من العقل الفعال. قوله إن كان أي إن كان صاحب إرادة كلية كما وصفنا موجوداً للسماء. وإنما أورد هذه اللفظة لأنه لم يرد أن يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع. والسر هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو أن صاحب الإرادة الكلية والجزئية يجب أن يكون شيئاً واحداً حتى يتحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة. إشارةٌ وتنبيهٌ ولا يمكن أن يقال: إن تحريكها للسماء لداع شهواني أو غضبي بل يجب أن يكون أشبه يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية وهي التشبيه بالمبادىء العالية التي هي العقول المجردة وأن ينبه على وجود تلك المبادىء. فنقول: تبين فيما مر أن التحريك الإرادي يكون صادراً إما عن تصور حسي أو عن تصور عقلي. والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي إليه إما جذب ملائم أو دفع منافر فإذن هذا التحريك يكون لداع إما شهواني أو غضبي كما في أنواع الحيوانات. وأما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العملي. وتحريك السماء لا يجوز أن يكون لداع شهواني وغضبي لأنهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال

الصفحة : ٤٧٣

غير ملائمة ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ أو ينتقم من مخيل له فيغضب. وأيضاً لأن كل حركة إلى لذيذ أو غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية. فإذن هو أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي. قوله: ولابد وأن يكون لمعشوق ومختار إما لينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبههما كل تحريك إرادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه. وكل مطلوب مختار محبوب. ودوام الحركة إنما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق. فإذن لابد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون إما شيئاً غير محصل الذات أو شيئاً محصل الذات. فإن لم يكن محل الذات وجب أن يتحصل بالحركة وإلا لكان الطلب طلباً للا شيء وهو محال. والشيء المحصل بالحركة يكون أيناً أو وضعاً أو كيفاً أو كماً أو ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق وإن كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة تتوجه نحو حصول حالٍ ما للمتحرك. فإما أن تكون تلك الحال حالاً من المعشوق كمماسة أو محاذاة أو موازاة أو ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة وحينئذ تكون الحركة لينال حالاً ما من المعشوق وإما أن لا تكون تلك الحال حالاً منه. ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب إما ذات المعشوق أو حالاً من أحواله وإلا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة. وحينئذ لا تكون الحركة حركة لأجله. هذا خلف. فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال يشبه ذات المعشوق أو حاله. فظهر من ذلك أن تحرك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون إما لأن ينال ذاته أو حاله أو لينال ما يشبههما. وقوله: ولو كان للأول لوقف إذا نال أو طلب المحال. وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث أي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته أو حال منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان لا يخلو إما من أن يحصل وقتاً ما أو لا يحصل أبداً. فإن حصل وقتاً ما وجب أن يقف التحريك عند حصوله وإن لم يحصل أبداً وكان المتحرك يطلب أبداً فهو طالب للمحال. والإرادة المنبعثة عن إرادة كلي يتصور بها جوهر عاقل مجرد عن

الصفحة : ٤٧٤

الغواشي المادية يستحيل أن يكون نحو شيء محال. فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة ذاته أو حاله بل هو شيء متحصل الذات خارجاً عنه ليس من شأنه أن ينال. فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه

به. ثم لا يخلو إما أن يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمالٍ ما قار يوجد فيه شبيهاً بكمال المعشوق أو يكون لنيل شبه لا يستقر. والأول محال. لأنه يقتضي عود القسمين المذكورين أعني الوقوف عند النيل أو طلب المحال. فبقي أن يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله: فلا ينال بكماله إلا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم. وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه أو لصنفه حفظ بالتعاقب أي فلا ينال الشبه بكماله إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب بشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله. وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يسبقي نوعه بالتعاقب. وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج إلى الفعل حين انتهاء النوبة إليه لا محالة ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب. إنما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم. قوله: فيكون المتشوق متشبهاً ما بالأمور التي بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عند الخير الفائض من حيث هو يشبه بالعالي لا من حيث هو إفاضة على السافل أقول: فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبهاً بنحو ما من التشبه وفي بعض النسخ: فيكون المتشوق: بفتح الواو تشبهاً ما يعني يكون ما إليه يتشوق المحرك هو تشبهاً ما بالأمور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخير الفائض أي في حال كونه راشحاً عنه الخير من حيث هو يشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الأول هو التشبه به من حيث البرائة عن القوة وأما بالقصد الثاني فأن يرشح عنه الخير حال التشبه كما يرشح عن معشوقه. وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة وهو أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما تحته. ومبدء ذلك في أحوال الوضع التي هي هيئات فياضة. وإنما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل

الصفحة : ٤٧٥

بما يمكن من التعاقب يعني ومبدء ذلك الأمر الذي يحصل التشبه به يكون في أحوال الوضع وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل على الاتصال الغير القار أعني الحركة لا يقع إلا في أربع مقولات كما تبين في العلم الطبيعي. والفلك لا يمكن أن يتغير في ثلاثة منها التي هي الكم والكيف والأين. فإذن لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا في الوضع. وإنما قال: التي هي هيئات فياضة لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها. والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للإفاضة وصفها بأنها فياضة. وإنما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب. ولذلك يحصل التشبه. فهذا تقرير ما في الكتاب. وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به أعني العقل. تنبيه لو كان المتشبه به واحداً لكان التشبه في جميع السماوية واحداً وهو مختلف. ولو كان لواحد يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة. واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار في بعض أقواله إلى أن المتشبه به في الجميع شيء واحد وهو العلة الأولى واشار في مواضع أخر أن كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به. فنبه الشيخ في هذا الفصل على أنها كثيرة. وسنذكر الوجه في كونه وأحداً في الفصل الذي يتلوه. وتقرير الكلام أن المتشبه به لو كان واحداً لكان التشبه في جميع الأجرام السماوية واحداً. وذلك لأن الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة إلى جهة معينة ولا وضعاً معيناً وليس للأفلاك طبائع تقتضي وضعاً معيناً وإلا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في

طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله. ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها أن يريد تلك الجهة والوضع إلا أن لايكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك لأن الإرادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها. فإذن السبب اختلاف الأعراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها. واعلم: أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم. فكل
الصفحة : ٤٧٦
فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه. والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والأقطاب. وإن أوجب قصوراً فإنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته. وليس التشابه موجوداً إلا في قليل يعني في الممثلات لفلك البروج غير ممثل القمر. فإنها تشبه فلك البروج في الحركات والأقطاب. واعترض الفاضل الشارح: بأن تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته اللائقة به إلى الفعل كما في العقل. وهذا معنى مشترك بين العقول. وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك. فإذن المتشبه به شيء واحداً. والجواب أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية بل يجب أن تكون غايات الحركة الجزئية أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي. وذلك الأمور وإن كان اختلاف الحركات قد دلنا على إثباتها لكن ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه. قال: ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه. فلا تكون كل هيولى قابلة إلا لحركة خاصة. والجواب عنه مضافاً إلى ما مر أن ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده. ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيئته نفاعة لما تحت وإن لم تكن الحركة في أصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة. ونحن نقول: لو جاز أن تتوخى بهيئة الحركة نفع السافل لجاز أن تتوخى بالحركة ذلك. أيضاً وكان لقائل أن يقول: لما كان لها أن تتحرك وأن تسكن سواء لديها الأمران مثل جهتي الحركتين. ثم كان أن تتحرك أنفع للسافل اختارته بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل بل إنما تطلب شيئاً عالياً فيتبعه نفع فيجب أن تكون هيئة الحركة كذلك قال الشيخ في سائر كتبه: إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر إذ يقول: إن الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوه أيضاً وعلموا بالقياس أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون لأجل شيء غير
الصفحة : ٤٧٧
ذواتها ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين. فقالوا: إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ولكن للتشبيه بالخير المحض والشوق إليه وأن اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع كما أن رجلاً خيراً لو أراد أن يمضي في حاجته سمت موضع واعترض له إليه طريقان أحدهما يختص بوصوله إلى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق. وجب من حكم خيريته أن يقصد الطريق الثاني وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره بل لأجل نفع ذاته. قالوا: وكذلك حركة كل فلك إنما هي ليبقى على كماله الأخير دائماً لكن الحركة إلى هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره. فهذا تقرير هذا الوهم. ثم قال: في إبطاله: فأول ما نقول لهؤلاء: أنه إن أمكن أن

يحدث للأجرام السماوية في حركاتها قصدٌ ما لأجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن أن يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل: إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثاني أو أعسر. فاختارت الأنفع. وإن كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلاً لأجل الغير من المعلولات. فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الهجة لم يمنع قصد الحركة. وكذا الحال في قصد السرعة والبطء. قال: وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود فهو أنقص وجوداً من المقصود لأن كل ما من أجل شيء آخر فهو أتم وجوداً من الآخر. ولا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل من الشيء قال الفاضل الشارح: المعارضة بالسكون غير واردة لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل بخلاف السكون. فإذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلاً بكل الحركات. فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ولم يكن حاصلاً بالسكون. فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواء. أقول: ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول بأنه يطلب التشبيه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيئتها بأن التمسك بمثل ذلك في جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء فالعلة الداعية إلى أسناد أصل الحركة إلى التشبه هي بعينها

داعية إلى إسناد هيئتها إلى مثل ذلك. قوله. وإذا كان كذلك وقع الاختلاف هيهنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع. فإذن المتشبه بها أمور مختلفة بالعدد أي إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها أموراً كثيرة. وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحداً ولأجله تشابهت الحركات في أنها دورية هذه إشارة إلى ما مر ذكره. وهو قول الفيلسوف الأول أن المتشبه به واحد. فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد يعني العلة الأولى. واعترض الفاضل الشارح عليه: بأن ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وإن لم يكن متشبهاً به بل كان المتشبه به غيره أو شيئاً مركباً منه ومن غيره لم يكن هو متشبهاً به وأيضاً تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها. فتعليلها بكون المتشبه به واحداً باطل. والجواب عن الأول: أن المتشبه به علة بوجهٍ ما للحركة وإن لم تكن علة فاعلية لها. والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة. فكذلك المتشبه به وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به لا يتصور إلا بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى. فإذن ليس هو متشبهاً به إلا مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الأولى. وما به تمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص. والجواب عن الثاني: أن الحركة يمتنع أن تكون لشيء واجبة لذاته لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت. فإذن هي الأفلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه. وإذا جاز أن تكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فأن تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر أولى. زيادة تبصرة الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابه كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة. فإن قوى البشر

الصفحة : ٤٧٩
وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا. فكيف هذا. وجوز أنه إذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمراً أن يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك. وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي. فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك وأنها تكون هيئة تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية. وأنت عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت إلى حركات من بدنك ثم إن اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه فاسمع قد تبين مما مر أن محرك الفلك إنما يخرج بتحريكه إياه أوضاعه من القوة إلي الفعل طلباً للكمال اللائق به. والأوضاع الخارجة إلى الفعل وإن كانت كمالاتٌ ما لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم لا بالقياس إلى محركه. فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته بريئاً من القوة لكن الكمال والتشبه أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم. فإذن هيهنا شيءٌ ما يحصل لمحرك كل فلك بالحريك يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيساً إلى المبدء الفارق اسم التشبه. والشيخ ذكر في هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال فليس لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل. فإن القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب إليها منها مثلاً كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل. فكيف هذا. ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية وأورد لذلك مثلاً واضحاً وهو أن القوة الخيالية في الإنسان التي هي المبدء الأول لتحريك بدنه لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة في أفكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الأفكار نوعاً ما من المحاكاة. وكثيراً ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة أو دهشة أو سكون أو غير ذلك. فمشاهدة هذه الأمور دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعالات الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له
الصفحة : ٤٨٠
بالفعل. وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها. فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة أي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على أحوال نفسك خفي قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح. وهيهنا قد تم كلامه في غايات أفعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملاً على إثبت عقول فعالة هي مبادىء تلك الغايات أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله. تنبيه القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على أعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمى الأولى متناهية والأخرى غير متناهية وإن كانا النهاية واللا نهاية من الأعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له أو لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية. فمنها: ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها: ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد

ولا تناهيه. والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد لا نهاية المقادير أعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانتقاص لا نهاية الأعداد أعني مراتب الانفصال. والشيء الذي له مقدار كالجسم أو عدد كالعلل ففرض النهاية واللا نهاية فيه ظاهر أما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل لاتصال واتصال خ زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته أو كثرته. فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف: الأول: قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة. ولا محالة تكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي زمانها أكثر. ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا في زمان.

الصفحة : ٤٨١

الثاني: قوي يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل. ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه. والثالث: قوي يفرض صدور أعمال متواية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم. ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها عدد أقل. ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه. فالاختلاف الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة. وإذا تقرر ذلك فنقول: نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللا نهاية على الإجمال. وكان مراده ما يختلف في النهاية واللا نهاية بحسب المدة أو العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما. وذكر أن المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذو كم. إشارةٌ الحركات التي تفعل حدوداً ونقطاً هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل. فإن الإيصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك: مما لا يقع في آن. ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وإن بقي زماناً وإن بقي زماناً لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً. والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة. وبينهما زمان كان فيه موصلاً وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير أن يقع بينها سكونات ليبين به أن الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية. واعلم: أن القدماء اختلفوا في هذه المسئلة: فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه. ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات. والحجة المشهورة لمثبتيه: أن المتحرك إلى حدٍ ما بالفعل إنما يصير واصلاً إليه في آن ثم إنه إذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقاً أو مبايناً له بعد أن كان واصلاً إليه أيضاً في آن ولا يمكن

الصفحة : ٤٨٢

اتحاد الآنين لأن ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلاً مبايناً معاً. فإذن هما متغايران. ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في إبطال القول بالأجزاء التي لا تتجزء. فإذن بينهما زمان. والمتحرك المذكورلا يمكن أن يكون في ذلك الزمان متحركاً لأن ليس بمتحرك إلى وهذه الحجة ضعيفة لأنها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة. وقد

أبطلها الشيخ في الشفاء بأن قال: مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه إنما يقع في زمان كالحركة. فإن عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول. لأن طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة وإن عنوا به آناً يصدق فيه الحكم على المتحرك بأنه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً في ذلك الزمان بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد. قال: وكذلك إن أورد وأبدل لفظة المباينة لا مماسة فإنه يجوز أن يكون طرف زمان اللا مماسة مماسة. ثم أقام الحجة على ذلك: بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور إنما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حدٍ ما مقربة له إلى حد آخر ميلاً. وتلك العلة هي علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ميلاً. فإذن هي موجودة في آن الوصول. والميل من الأمور التي توجد في آن وليس من الأمور التي لا توجد إلا في زمان كالحركة. وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود ميل ثان يحدث أيضاً في آن ويبقى زماناً ما. فلا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد كما مر. فإذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكناً. وبعد تقرير هذه المقدمات نعود إلى تقرير المتن فنقول: الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدوداً ونقطاً. والحد أعم من النقطة فإن كل نقطة حد ولا ينعكس. وجميع الحركات المختلفة تفعل حدوداً مثلاً الحركة في الكيف إذا كانت متوجهة إلى غايةٍ ما ثم راجعة عنها. فإنها إنما تنتهي إلى حدٍ ما ثم يرجع عنه. فهي قد فعل ذلك الحد. وإنما أورد النقطة بعد ذكر

الصفحة : ٤٨٣

الحدود لأن البيان في الحركات الأينية المختلفة التي تفعل نقطاً هي نقط زوايا الانعطاف أو الرجوع يكون أسهل وأوضح وإنما وصف تلك الحركات بأنها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لأن الحركة المتوجهة إلى حدٍ ما إنما تنقطع بالوصول إليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول إلا بالفرض. وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك وموصل لأن الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين. أعني الميلين. ولم يسم المحرك الموصل بالميل لأنه إنما يسمى ميلاً باعتبار آخر كما مر وإنما وصف المحرك بأنه يكون في آن الوصول موصلاً بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن. وأشار إلى إمكان وجوده في آن بقوله فإن الإيصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم أثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم إنه يزول عنه كونه موصلاً إلى قوله لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً وإنما قال: يزول عن المحرك كونه موصلاً. مع أن المحرك القريب أعني الميل الأول لا يكون باقياً عد مفارقة المتحركة للحد لأن المحرك الأصلي الذي ينبعث الميل عنه أعني الطبيعة أو الإرادة أو القوة القاسرة ربما يكون باقياً ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً وهو الميل. وأشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد إلى أن الزوال المذكور إنما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلاً. وأشار بقوله وتكون صيرورته غير موصل دفعة وإن بقي زماناً إلى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدء ذلك الزمان. وذلك لأن الشيء إذا كان موصلاً في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آنٍ يفصل بين الزمانين ولا يجوز أن يكون الشيء. في ذلك الآن لا موصلاً ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز أن يكون موصلاً لأن الأمر الموجود ما

لم يرد عليه أمر يعدمه فإنه لا يزول. والوارد إذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجوداً في الآن الفاصل. فكان اللا إيصال الذي هو معلوله أيضاً حاصلاً معه. وإنما لم يذكر المحرك الثاني أعني الوارد المتجدد لأن الحجة تتمشى من غير ذلك. فإن الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر. ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني. ثم أشار إلى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلاً دفعة وأشار إلى وقوع وجوب زمان بين الآنين بقوله: وبينهما زمان كان فيه موصلاً وذلك لأن الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وإنما قال وهو زمان السكون لا محالة لأن

الصفحة : ٤٨٤

سبب الحركة أعني الميلين معدومان وهيهنا قد تم الحجة. قال الفاضل الشارح: إنها مبنية على استحالة تتالى الآنات. وفيه إشكال: وهو أن عدم الآن يكون إما على التدريج أو دفعة. والأول باطل وإلا لصار الآن زمانياً والثاني يقتضي أن يكون آن عدمه متصلاً بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين. قال: وأجاب الشيخ عنه في الشفاء: بأن قال: قولكم: عدم الآن إما أن يكون على التدريج أو دفعة تقسيم غير منحصر لأن هناك قسماً ثالثاً وهو أن يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده. فلو قال السائل: ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال: إنه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه. ومعلوم أن ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده. لكان جوابه: أن آن ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آناً آخر بل هو عين ذلك الآن. ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة. قال: هذا تقرير كلام الشيخ. والإشكال باق عليه من وجهين. الأول: أن حصول الشيء أو عدمه على التدريج غير معقول. لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام. ففي الجزء الأول منه مثلاً إن لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه. وقد قيل: في كله. هذا خلف. وإن حصل شيء وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً. وهو محال. وإن كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان. وإذا ثبت ذلك ثبت أن عدم الآن المفروض إنما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زماناً فإن كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين. الثاني: لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو أن يكون عدم الآن حاصلاً في جميع الزمان الذي بعده من غير أن يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز أن يقال: اللا مماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد آن المماسة مع أنه ليس لزمان اللا مماسة طرف غير آن أقول على الوجه الأول: معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلا في زمان كالحركة وما يتبعها. فإن تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة. ولا يلزم

الصفحة : ٤٨٥

من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان. لأنها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء. فهي قبل عروض القسمة لا تكون إلا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان. ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لأن وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان. وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان

شيئاً بعد شيء. وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الأول. فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل إما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة إلى منتصفها مثلاً وإما في زمان لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى أن لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك الشيء حاصلاً فيه. وهذا القسم ينقسم إلى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك الآن كاللاوصول وككون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها. فإن جميع ذلك إنما يحصل في زمان وفي طرفه أو فيه دون طرفه. ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه. ويتبين ذلك من تصور النقطة. فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط المتصل وليس بصادق على نفس الخط المتصل. وأما الحكم بنها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه. ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست بموجودة هناك. وعلى الوجه الثاني: أن ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل. ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها. فإن آن المماسة الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه لا يمكن أن يكون مبدء زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول. والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في أزمنة دون أطرافها ولا مما لا يوجد إلا في أطراف الأزمنة ولا مما يكون منطبقة على أزمنتها. فهما إذن مما يوجد في الأزمنة وفي أطرافها. والفاضل الشارح توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة في الكتاب. ولذلك تعجب من إيراده إياها بعد تزييفها في الشفاء.
الصفحة : ٤٨٦
والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل وسبب توهم هذا الفاضل هو أن اشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الأول. ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بإنكار وجود الميل أولاً ثم بإنكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانياً ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه إما أحدهما أو كلاهما. وفيما مر من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية. قوله: فكل حركة في مسافة تنتهي إلى حدٍ ما تنتهي إلى سكون. فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل. فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان المتصل وهي الدورية لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان دورية. وتقريره: أن كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة إلى حد وتنتهي تلك الحركة إلى سكون لما تقدم. فهي غير الحركة الحافظة للزمان. لأن الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه. فالحركة التي هي مقدارها يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون إما مستقيمة وإما مستديرة كما سبق بيانه. والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تناهي المسافات المستقيمة. فإذن هي وضعية دورية. وأعلم أن القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة. والزمان إذ هو شيء واحد متصل يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله في الاتصال الوجداني. فإذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائماً. ولا حركة

متصلة دائماً سوى الدورية. وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور كل الافتقار. فائدةٌ إنما يجب أن يقال: صار غير موصل ولا يجب أن يقال: ما يقولون: صار مفارقاً. لأن الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيهما ما هو أول حركة

ومفارقة وأن يزول كونه موصلاً واقع دفعة هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو أن الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم أعني التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني: إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً. وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه. والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان. ولا يوجد فيها شيء هو أولها لأن كل جزء يوجد منها فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض. وهكذا حال المفارقة وما يشبهها. فإذن لا يصح أن يقال: صار المتحرك مفارقاً: أي مبايناً في آن بل يجب أن يقال: إن المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلاً أو زال عنه كونه موصلاً في آن فإن كون الشيء غير موصل فقد يقع في آن كما يقع في زمان. وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة إن بدلت لفظة المباينة باللا مماسة. فغير منافٍ لقوله هذا. لأن تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلاً غير مؤثر في المعنى. أما الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة. فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المسئلة. تذنيبٌ فالحركة التي يجب أن تطلب حال القو عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية قد مر في الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية أن القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على أعمال أو حركات غير متناهية وتبين في الفصلين الأخيرين أن الحركة الغير المتناهية هي الدورية. فإذن الحركة التي يجب أن يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير. ولما كان هذا الحكم فرعاً على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيباً له. وقد ظهر في هذا الفصل أيضاً أنه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة أو العدة. إشارةٌ اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً غيره. لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً. فإذا حرك بقوته جسماً ما من مبدء نفرضه حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب أن يحركه أكثر من ذلك من المبدء المفروض فتقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً. هذا محال

يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية. واعلم أن القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسماً. فلا يخلو إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر أو بالطبع. لأنه إما أن لا يكون محلاً لتلك القوة أو يكون. فقوله: لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسماً غيره إشارة إلى فساد القسم الأول. والحجة عليه: أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً. وذلك لما مر من وجوب تناهي الأبعاد. فإذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدء مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني أو بحسب العدة في القوة. فإن غير المتناهي لا يخرج إلى الفعل ثم فرضنا أن ذلك الجسم المحرك يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول في الطبيعة وأصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب أن يحرك الثاني أكثر من الأول. وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر.

ولاشك أن طبيعة الجسم الأعظم تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر وعلى ما يزيد عليه. ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم أكثر من معاوقة الأصغر. فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم. وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل إلا أنه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي. ولما كان مبدء التحريكين واحداً بالفرض وجب أن تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللا نهاية فيه. وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الأقل. فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً وقد فرض غير متناه. هذا خلف. فإذن هذا الفرض محال. واعلم: أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ. فإن الحاصل منه أن القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً. ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً هذا خلف. فإذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية أو غير جسمانية يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر. والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية لأن غرضه في هذا الموضع هو نفي اللا نهاية عن القوى الجسمانية. والاعتراض المشهور الذي أورده الفاضل الشارح عليه: بتجويز أن يكون التفاوت في التحريكين

بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما. مندفع لأن المراد بالقوة المذكورة هيهنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة أو العدة دون الشدة على ما مر. ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر: وهو أن القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بأن قال: لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الأوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فضلاً عن أن يكون مقتضياً لتناهيها. قال: ولقائل أن يرد عليه هيهنا بما رد به هو عليهم بعينه وهو أن يقول: ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقتٍ ما. فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان. قال: ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال. فأجاب: بأن المحكوم عليه هيهنا كون القوة قوية على تلك الأفعال. وهذا المعنى حاصل في الحال. ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل أقل من كونها قوية على تحريك الجزء. فوقع التفاوت في القوة عليها. بخلاف الحوادث. فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً في وقتٍ ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان. ثم قال الفاضل الشارح: وللسائل أن يعود فيقول: أنتم إنا تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الأفعال وحينئذ يعود الإشكال. أقول: الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقاً بل ذكر في آخر النمط الخامس أن جميعها لا يمكن أن يوجد وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل. ولا يثلم ذلك كونه غير متناه في العدم. وفي هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه. وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معاً في النظر الأول إذا اختلفت جهتاهما أعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللا نهاية. وبيان ذلك أن كل ما يمتد مترتباً في العقل أو في الخارج: مقداراً كان أو عدداً فيكون لامحالة لامتداده جهتان يمكن أن يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معاً بالتناهي أو يسلب عنه فيهما التناهي أو يوصف في إحداهما به ويسلب في الأخرى عنه. والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون إلا في الجهة الموصوفة بالنهاية لأنهما من خواص الكم المتناهي. فإذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الأخرى بحسب النظر المذكور. وأما امتناع سلب النهاية

عنه إذا كان موجوداً على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لأمر يقتضيه خارج عن مفهومه. وهو غير ما نحن فيه. وإذ قد تقرر هذا فنقول: لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي ازديادها في الجهة الأخرى التي تلي الحال. لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً كما مر. وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدء واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة. وجب أن يكون التفاوت في الجهة الأخرى وأوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة أيضاً. وبذلك افترقت الصورتان. فهذا ما عندي في هذا الموضع. وأما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع إلي بألفاظه حتى أنظر فيها. مقدمةٌ إذا كان شيءٌ ما يحرك جسماً ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الأكبر للتحريك مثل قبول الأصغر لا يكون أحدهما أعصى والآخر أطوع. حيث لا معاوقة أصلاً لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً. فقدم لذلك ثلاث مقدمات: أوليها: ما ذكره في هذا الفصل وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ولا للمنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر. فإذن كبيره وصغيره إذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك. وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعاً عنه. مقدمة أخرى القوة الطبيعية لجسمٍ ما إذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة أصلاً فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات: وهي أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة إذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة وإلا لم تكن الطبيعة طبيع لذلك الجسم فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الأولي بل إن عرض تفاوت فهو بسبب القوة. فإنها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة. وهناك يستبين أن التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا

غير. مقدمة أخرى القوة في الجسم الأكبر إذا كانت متشابهة للقوة في الجسم الأصغر حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر تشابهت القوتان بالإطلاق. فإنها في الجسم الأكبر أقوى وأكثر إذ فيها بالقوة شبيهة تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات: وهي أن القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الأجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر. لأنها حالة فيها متجزئة بتجزئتها. وألفاظ الكتاب واضحة. إشارةٌ نقول: لا يجوز أن يكون في جسم من الأجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم حركات بلا نهاية. لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر هذا الفصل. فقوله: وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه لو انفرد إشارة إلى المقدة الأخيرة. وقوله: وليس زيادة جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة إشارة إلى المقدمة الأولى وإلى سبب الاحتياج إليها: وهو أن المعاوقة لو كانت في الكبير أكثر منها في الصغير مع أن القوة في الكبير أيضاً أقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الأولى. وقوله: بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان إشارة إلى ما استبان في المقدمة الثانية: وهو كون التفاوت هيهنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل. وقوله: فإن حركا جسميهما جميعها خ من مبدء مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا

تقرير البرهان بالإحالة على ما مر. وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه. ويلزم منه تناهي الأقل كما مر. وقوله: وإن حرك الأصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاته على نسبة متناهية فكان الجميع متناهياً تتميم لهذا البرهان وإنما احتاج إلى ذلك لأن اللازم مما مر ليس إلا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة خلفاً. لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلاً متناهياً ولم يكن هيهنا خلفاً. لأن القوة ليست بواحدة بل إنما لزم المحال من حيث ذكره: وهو أن تناهي حركات الأصغر يقتضي تناهي حركات الأكبر أيضاً لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة. فهذا تقرير ما في الكتاب. واعلم: أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك: فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها أعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية الغير المتناهية محركة بالطبع أخص تناولا مما يجب. وذلك لأنه لم يقم إلا على امتناع صدور التحريك المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في أجسامها. وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الأجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون أعم من ذلك لكونه متناولاً للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وأيضاً أكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال أجساماً آلية. فإذن هذا البرهان كان أخص مما يجب لكن لما كان المقصود هيهنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدء للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصود. تذنيبٌ فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية. فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية.

قد بان فيما مضى: وجوب وجود حركة غير متناهية وبان أنها لا تكون إلا دورية وبان في النمط الثاني أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية. فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت أيضاً بالبرهان النذكور في الفصول المتقدمة أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية. فأنتجت المقدمتان أن القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقاً. فإذن هي مفارقة. والمفارقة: إما عقل أو نفس. والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها فإنما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة من الكمال إلى الفعل وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك. فإذن هي مفتقرة في التحريك إلى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل. وذلك الشيء هو العقل. ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الأول لتحريك السماء. فإذن القوة الأولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية. وهم وتنبيه ولعلك تقول: قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمراً عقلياً صرفاً بل هو قوة جسمانية. فجوابك: أن هنا الذي ثبت هو محرك أول ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمية وهيهنا قد حكم بأنه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة. فنبه على أن ذلك غير متنافس. لأن الحكم بأن المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدءاً من وجه

آخر. واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي. والغاية وإن كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل مبدءً بعيداً فهي من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل مبدء قريب. وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح وهو أن المحرك همٌ وتبيهٌ ولعلك تقول: إن جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون لغير هذه الحركة. فاسمع واعلم: أنه يجوز أن يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئاً آخر ثم يصدر من ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على أنها تصدر عنه لو انفرد بل على أنه لا يزال ينفعل عن

الصفحة : ٤٩٤

ذلك المبدء الأول ويفعل. واعلم: أن قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدئية. وإنما يمتنع في الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط معنى السؤال: أنه إن جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك. فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة. هذا خلف. ونبه على الجواب بأنه يجوز أن يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم أي يتجدد منه في تلك القوة أمور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على أنها تنفعل دائماً عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك. ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التأثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة. وبين تلك التأثيرات واعترض الفاضل الشارح: بأن الأمور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز أن تصدر عن العقل. فإن الثابت لا يكون علة للمتغير. وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس. وحينئذ لا يكمن القطع في شيء من القوى الجسمية بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن القعل دائماً. والجواب: أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد إلا عند تجدد أحوال في محركها منسوبة إلى إرادة أو ميل طبيعي أو قسري يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك. فإذن لابد من محرك يتجدد أحواله. وليس هو بعقل. ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الأحوال إلى طبيعة أو قسر. ثبت انتسابها إى نفس. وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بإلزام على الشيخ لأنه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وأفعاله. إشارةٌ فالمبدء المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولأن تأثير فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات

الصفحة : ٤٩٥

بحسبها عن النفس. وهو غني عن الشرح. استشهادٌ صاحب المشائين قد شهد بأن محرك كل كرة يحرك تحريكاً غير متناه وأنه غير متناهي القوة وأنه لا يكون تحريك غير المتناهي بقوة جسمانية. فغفل عنه كثير من أصحابه حتى ظنوا أن المحركات بعد الأول قد تتحرك بالعرض لأنها في أجسام والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم أن التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم. فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته أو يتحرك بالعرض أي بسبب متحرك بذاته. وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول: إن النفس الناطقة التي لنا متحركة

بالعرض إلا بالمجاز. وذلك لأن الحركة بالعرض هي أن يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه قد مر في بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا أن المتشبه به في جميع السماويات واحد: وأن المعلم الأول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته. وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا أن المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في أجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض. لأن الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض. والمرحك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك إلى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب أن ينتهي إلى محرك غير متحرك من حيث هو محرك. قالوا: فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الأولى أو العقل الأول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك: إما بالذات وإما بالعرض وذلك غير واجب. لأنه يجوز أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركاً من جهة أخرى مثلاً من جهة كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول. فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل بشيئين: أحدهما: قول المعلم الأول. فإنهم يدعون ملازمة مذهبه. وذلك أنه صرح: بأن محرك كل كرة يحركها تحريكاً غير متناه. وبأن التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية. وهذان القولان ينتجان أن محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وإنتاجهما. والثاني: اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادىء تشوقاتها.
الصفحة : ٤٩٦
وتقرير ذلك: أن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لجسم أو قوة جسم. لما مر في النمط الثالث. وكل متحرك بالذات أو بالعرض فهو جسم أو قوة جسم. فإذن التصور العقلي لا يمكن أن يكون لما يتحرك بالذات أو بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم. فإذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض. ثم إن الشيخ أزال وهم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها. ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة. وجميع ذلك ظاهر. وأعلم: أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون وإنما يذهب إليه قوم منهملا مزيد تحصيل لهم. يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد: فإنه قال بهذه العبارة: والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادىء المفارقة. والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادىء: إن محرك جملة السماء واحد لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً وإن لكل كرة محركاً ومشوقاً يخصانه. وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه: إن الأشبه والأحق وجود مبدء حركة خاصة لكل فلك على أنه فيه و وجود مبدء حركة خاصة له على أنه معشوق مفارق. إشارة الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته. فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدءاً لا لواحد بسيط. اللهم إلا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة. فيتضح لك أن المبدء الأقرب لوجوده عن اثنين أو عن مبدء فيه حيثيتان ليصح أن يكون عنه اثنان معاً. لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة من الهيولى والصورة علة للأخرى بالإطلاق ولا واسطة بالإطلاق بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما أولهما معاً. ولا يكونان معاً عما لا ينقسم بغير توسط. فالمعلول الأول عقل غير جسم. وأنت فقد صح لك وجود عدة عقول متباينة. ولاشك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها أو في حيزها العقلي يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً بل هو عقل مجرد. قال الفاضل الشارح: هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان

الطريقة الثالثة لإثبات العقول. وتقرير ما في هذا الفصل: أن المبدء الأول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بين في النمط الرابع. فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدءاً إلا لواحد بسيط إلا بالتوسط. وكل جسم
الصفحة : ٤٩٧
كما علمت في النمط الأول مركب من هيولى وصورة. فيتضح لك أن المبدء الأول لوجود الجسم يكون مؤلفاً عن شيئين أو يكون وجود الجسم عن مبدء فيه حيثيتان ليصح أن يصدر عنه الهيولى والصورة معاً لأنك علمت في النمط الأول أيضاً: أنه ليس ولا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للأخرى بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما. فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه أو توجدهما معاً. ولا يجوز أن يكون علتهما القريبة شيئاً غير منقسم. فإذن المعلول الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس يتعلق بجسم بل هو عقل محض. وأنت فقد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة الذوت هي مبادىء تحريكات الأفلاك ولاشك ان هذا المبدع الأول في سلسلتها. أي هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك أو في حيزها العقلي إن لم يكن محركاً لفلك. أي يكون مشاركاً لهما في التجرد والبراءة عن القوة. تنبيه قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب أكثرها مما مر بيانه. ولذلك وسمه بالتنبيه وإنما جمعها هيهنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول: فالأول هو معرفة كثرة الأجرام العالية. والثاني معرفة كثرة محركاتها أعني نفوسها. والثالث معرفة كثرة متشوقاتها أعني عقولها. والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد إشتراكها في بعض الأمور. وفي آخر الفصل ترغيب على أما المطلوب الأول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك. قال فيه: قد يمكنك أن تعلم ولم يشتغل ببيانه. وأنا أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالاً. فأقول: الأجرام العالية تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك: أما الكواكب فتنقسم إلى سيارات. وإلى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت أكثر من أن تحصى. وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكباً والطريق إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير. وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد. وأما الأفلاك فكثيرة. والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد
الصفحة : ٤٩٨
تمهيد الأصول الحكمية. وهي إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات ويتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع اخرق والالتئام على أجرامها. وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً لا يرجى زواله بعد أن قسموها إلى كلية يظهر منها حركة واحدة: إما بسيطة أو مركبة وإلى جزئية تنفصل الكلية إليها. فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل. ويكون مراكز الجميع مركز الأرض. واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فإنه مما لابد منه وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ممكناً. وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج. وسبعة للسيارات السبعة على الضد المشهور وإن كان فيه أيضاً خلاف. والمتأخرون زادوا فلكاً آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية. وجعلوه محيطاً بالكل. ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً واستقامة ورجعة وسرعة وبطأ وبعداً وقرباً من الأرض. فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة. كالقائلين بالمنشورات والحلق والدفوف وأمثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل عليها

هو ثخن فلكه الكلي. ومنهم من جعلها في حركاتها أيضاً مختلفة كالقائلين باسترخاء أوتارها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين بإقبال الفلك وإدباره من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة. هذا كله مع اختلافهم في أعدادها. وأما المحصلون الذي يلتزمون القوانين الحكمية. فقد اختلفوا أيضاً في أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً وحركةً. والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه. والمتأخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته. وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك جوزهره يحيط بفلك آخر له يسمى المائل وهو الذي يشتمل على سائر أفلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل أو المائل

الصفحة : ٤٩٩

يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض أوجا والأقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى أبعدهما عن الأرض ذروة وأقربهما حضيضاً. ما خلا الشمس فإنها تكتفي بأحد الفلكين أعني خارج المركز أو التدوير من غير رجحان لأحدهما على الآخر بالقياس إلى حركاتها. إلا أن بطليموس رأى إثبات الخارج لها أولى لكونه أبسط. والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث تماس سطوحها التداوير على نقط والشمس مركوزة في خارج المركز. وزادوا لعطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً. فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على أحدهما اشتمال سائر الممثلات على أمثاله. وهو المسمى بالمدير. ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير إذ هو المشتمل عليه. فيكون جميع الأفلاك للكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين. ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين: عشرة منها موافقة المرك لمركز الأرض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة أفلاك تداوير يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثابتة البطيئة ويتحرك ما دونها بها. ولكل فلك من الباقية حركة خاصة إلا الممثلات الستة التي فوق القمر فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطء والقرب والبعد بحركات الأفلاك الخارجة المراكز والتداوير ويتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة. وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقض البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن أن ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام أخر تتحرك بها. وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغي أن ينسب مضافة إلى ما سبق لأجل هذه الحركات إلا أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره. فهذا هو القول المجمل في عدد الأفلاك. قوله: ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها كان فلكاً محيطاً بالأرض موافق المراكز أو

الصفحة : ٥٠٠

خارج المركز أو فلكاً غير محيط مثل التدويرات أو كوكباً شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وأن الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التي هي مركوزة فيها. لا بأن ينخرق لها أجرام

الأفلاك. ويزيدك في ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر في حركته المضاعفة وأوجيه وحال عطارد وأوجيه وأنه لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب أو جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك كذلك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال: ويلزمك على أصولك. وأعلم: أنهم اختلفوا أيضاً في محركات الأفلاك الجزئية للكواكب السبعة. فذهب فريق: إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكه بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه أولاً وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكواكب الذي هو كالقلب في أفلاكه التي هي كالجوارح والأعضاء الباقية بعد ذلك. وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً: اثنتان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وأفلاكها. وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محركة إياه. وكذلك كل كوكب. وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها كما أثبتوا لأفلاكها فإن حكمها في وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد. وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر. أما القمر فإن لم يكن محوه خالاً يتراءى فيه بالانعكاس كما ترى من الهالات وقسى قزح أو أجساماً موجودة واقعة بحذائه بل كان موجوداً فيه ثابتاً في جميع الأوقات على حالة واحدة لم تكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل. والأظهر أنه لا يون شيئاً موجوداً فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضع الطبيعي. فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الأفلاك والكواكب جميعاً. والشيخ حكم بذلك في الكتاب بقوله أن لكل جسم منها فلكاً كان أو كوكباً شيئاً هو مبدء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكده ما ذكرناه قبل: من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الإبداع بصور كمالية زائدة على صور الممثلات.

الاشارات والتنبيهات
ابن سينا
الجزء الرابع

الصفحة : ٥٠١

ثم إن الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام وهو أن الكواكب تتحرك في الأفلاك تحرك الحيتان في المياه. فإن القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر المحركات مبني عليه. وإنما نفاه أحدهما: البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع وإليه أشار بقوله وإن الكواكب تنتقل حول الأرض إلى قوله: لا بأن ينخرق لها أجرام الأفلاك. والثاني: برهان حدسي. وهو أن الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر أوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه أيضاً مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه في كل دورة مرتين. أحدهما: عند كونه في تاريخنا هذا في أول العقرب بالتقريب. والثاني: عند كونه في أول الثور إلا أنه أوجه العقربي يكون أبعد عن الأرض من أوجه الثورى بخلاف القمر. فإن أوجيه متساويان وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوي وهو عند كونه في أول برجي السرطان والحوت. فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك. والوجه في القمر هو أن حامل تدويره يتحرك إلى توالي البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً وكسر

جزء من ثلاثمأة وستين جزءاً من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة الممثل جميعاً إلى خلاف التوالي أحد عشر جزءً وكسراً ويحمل الحامل معه. فيذهب أقلهما بمثه من أكبرهما قصاصاً لاختلاف الجهتين وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ثلاثة عشر جزءاً وكسراً. والتقدير الإلهي قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة موافاته خ الشمس في أوج الحامل فإذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الأوج مما يلي أحد جانبي الشمس على بعد أحد عشر جزءاً وكسراً من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الآخر على بعد ثلاثة عشر جزءً منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريباً من جزء إلى الجهة التي يلي المركز منه أيضاً وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر جزءاً وكسراً ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج. ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحاصل بذلك القدر بالحركة المضاعفة. وهكذا يوماً بعد يوم حتى إذا صار بعد المركز

عن الشمس ربع دور وبعد الأوج عنها من الجانب الآخر أيضاً ربعاً وكان بين الأوج والمركز نصف دور. وافى المركز مقابلة الأوج أعني الحضيض وغدا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الأوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الآخر فإذن المزكز يوافي الأوج في الاجتماع والاستقابل والحضيض في التربيعين. وأما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز أعني المدير والحامل وأوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا إلى أول العقرب وكان المدير متحركاً بالحامل على خلاف التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركاً بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الإلهي مقتضياً أن يكون مركز التدوير في الأوجين معاً وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن يصير بعد المركز عن أوج الحامل ضعف مسير الشمس وعن أوج المدير بعد ذهاب أقل الحركتين بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها والبعد بين الأوجين مثله. فيكون أوج المدير متوسطاً بين أوج الحامل ومركز التدوير حتى إذا صار بعد المركز عن أوج المدير نصف دورة استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير. ولأجل ذلك كان المركز في هذا الأوج أقرب إلى الأرض مما كان في الأوجين معاً ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض في موضعين متساويي البعد عن الأوجين المتقابلين ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد. وهما أول السرطان والحوت فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد وعلى التسديس من الأوج الأدنى. فهذه حال القمر وعطارد في أوجيهما: أي في وصولهما إلى أوج الحامل مرتين في دورة واحدة. وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك لا إلى الكواكب أنفسها. فإذن لا يقع خرق في أجرام الأفلاك. وأنكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين قال: لأن الانتقال إى جهة يلزم منه الحصول في تلك الجهة فلو انتقل إلى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات أو بالعرض أو بهما. ثم قال: لا يقال: إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة والنملة عليها إلى خلافها. لأنا نقول: لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى وللرحى وقفة حال حركة النملة وهذا وإن كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان.

والجواب أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فإن الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة أحدثت حركة تساوي مجموعها وإن كانت في جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض أو سكوناً إن لم يكن فضلاً وإن كانت في جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة يتوسط تلك الجهات على نسبتها. وذلك على قياس سائر الممتزجات. فإذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد إلا حركة واحدة إلى جهة واحدة إلا أن الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة. وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان. والحركات المختلفة يكون بالقياس إلى متحركاتها الأول بالذات وإلى غيرها بالعرض. ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس إليه بالذات لكانت إحديهما فقط. وإذا ظهر ذلك فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شيء مستبعد فضلاً عن محال. قوله: وتعلم أنها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال. إن السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول. فإن اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر. وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالي كما مر. والقائلون به يجعلون أول الأفلاك فلكاً ساناً متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق وهذا الرأي مما مال إليه أبو البركات البغدادي وأسنده إلى بقراط من القدماء وإنما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال. إشارة إلى أنه مذهب لقوم. ولما تقدم إبطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض هيهنا لذلك. وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة لا إلى الأجسام المحيطة بها. فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة: عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ إليه يكون عددها عدد الأفلاك والكواكب بزيادة واحدة.

الصفحة : ٥٠٤

واعلم: أن العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه وأما كونها أكثر منه فمن المحتمل إذ لم يدل على امتناعها دليل. قوله: وتعلم أنها لم يختلف أوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع إلا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع شتى وإن جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة وهاذ هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها. والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع والأيون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه. فإذن هي مختلفة بالأنواع وكل نوع منها لا يوجد إلا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الأشكال والحركات وامتناع زوالها عن الأيون والأشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدء جنس يشتمل عليها وهي التي تسمي بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة. فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن هيهنا توقع منا بيان ذلك هذا هو الحث على تعرف المبادىء الفاعلية لهذه الأجرام أهي أجرام مثلها أم جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك. هدايةٌ إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين. فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة

وجدتها الإمكان وأما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلأ في الحاوي هما معاً فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي إمكان لأن تشخص العلة متقدم في الوجود. والوجوب على تشخص المعلول. فلا يخلوا إما أن يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوبه أو غير واجب مع وجوبه فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحوي واجباً مع وجوبه وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه وإن كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلأ غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان أنه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه

قال الفاضل الشارح: هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول. وهي أن تبين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشيء من الأجسام ويلزم منه ن يكون عللها المفارقات ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر. فإذن عللها مفارقات بعد الأول وهي العقول. أقول: والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض. ولما كانت الأجسام العالية منقسمة إلى حاو ومحوى وكانت علية الحاوي على تقدير الجواز أقرب إلى الوهم قدم بيان امتناعها. واعلم أن البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم أو عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلأ قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فإن سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية من سلوك الشوارع العامة. وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات: أحدها: أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً. فإن الطبائع النوعية ما لم تكن أشخاصاً معينة لم توجد في الخارج. والثانية: أن العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجود المعلول ووجوبه متأخرين عن وجود العلة. فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الإمكان لأنه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه أن يجب فهو ممكن. والثالثة: أن الشيئين اللذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر فإنهما لا يتخالفان في الوجوب والإمكان لأن تخالفهما في ذلك يقتضي إمكان انفكاكهما. وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات بأن يقال: لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصاً لما بيناه في المقدمة الأولى. وحينئذ كان وجود المحوي إذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفاً بالإمكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلأ في داخل الحاوي أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه. فإذن يلزم أن يكون هو أيضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكناً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الأحوال واجب وإلا لكان الخلأ ممكناً لكنه ممتنع لذاته. هذا خلف. فإذن الحاوي

ليس بعلة للمحوي. واعلم أن قولنا: الخلأ ممتنع لذاته ليس معناه أن للخلاء ذاتاً هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده. والمقارن للمحوى هو نفي ما يتصور فيه. فإن المحوي من حيث هو ملأ لا يتصور إلا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور إلا مع تصور المحوي من حيث هو ملأ. وإذا تحقق هذا سقط ما يمكن أن يتشكك به وهو أن يقال: كون عدم الخلأ واجباً لذاته ينافي كون ما معه أعني وجود المحوى واجباً بغيره. وذلك لأن الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن أن

يتصور معه الخلأ حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوي. والحاصل: أن المحوي يكون واجباً بغيره إذا لم يكن معلولاً للحاوي أما مع كونه معلولاً للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره. ونعود إلى المتن: ونقول: قول الشيخ إذا فرضنا جسماً إلى قوله ذلك الشخص المعين إشارة إلى المقدمة الأولى وقوله فلو كان جسم فلكي إلى قوله وجدتها الإمكان متصلة هي أصل القياس فإن القياس استثنائي وإنما أورد تاليها كلياً غير متخصص بهذا الموضع تمهيداً لإيراده متخصصاً وقصداً لمزيد الإيضاح. وهذا التالي هو المقدمة الثانية. وقوله: أما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي. وقوله: ولكن وجود المحوى وعدم الخلأ في الحاوي هما معاً استثناء للتالي على سبيل الإجمال وفيه إشارةٌ ما إلى المقدمة الثالثة. ثم إنه عاد وجعل التالي متخصصاً بهذا الموضع بقوله: فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة معه للمحوى إمكان لأن تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول. ثم عاد إلى بيان استثناء التالي مفصلاً فقال: فلا يخلو إما يكون عدم الخلأ واجباً مع وجوبه أي مع وجوب الحاوي أو غير واجب مع وجوبه. فإن كان واجباً مع وجوبه كان الملأ المحوي واجباً مع وجوبه أيضاً لما بيناه في المقدمة الثالثة. لكنه يجب أن يكون ممكناً معه. هذا خلف. وإن كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب. هذا خلف. فإذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه. وذكر الفاضل الشارح أن قوله فإذا اعتبرنا تشخص المحوي إلى قوله على تشخص المعلول تكرار

الصفحة : ٥٠٧

لما قرره أولاً والأولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله إلى ما بعده. وأقول: الاقتصار على ما قرره أولاً غير كاف في هذا الموضع. لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده. فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلأ للمحوي المعلول. فإن المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلأ ولا لعدمه اعتبار معه. ثم لو قدر أنه أفاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شيء من الأجسام إلى علة أصلاً لأنه يقتضي كون الخلأ مع تلك العلة ممكناً. فإذن الواجب أن يقيد العلة بكونه جسماً متشخصاً حاوياً والمعلول بكونه محوياً ليستقيم البرهان فإن تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتاً للخلأ الممتنع بذاته. فلما تقرر هذا. فأقول: إن رام أحدٌ نظم ما أورد في المتن فالأصوب أن يقدم قوله فإذا اعتبرنا تشخص الحاوي إلى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوى وعدم الخلأ في الحاوي هما معاً ثم يضم هذا إلى قوله: فلا يخلو إما أن يكون عدم الخلأ واجباً إلى آخره. فإن بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار. ولا يبعد أن الأصل قدكان هكذا وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ. والله أعلم. وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً كالحكم بكون مع مع المتقدم متقدماً والعقل الذي هو علة المحوي إنما يوجد مع الحاوي عندهم متقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي أيضاً عليه. ويعود المحذور. فغير متوجه لدلالة المعية في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين: فإن أحدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما من الآخر من حيث ذاتيهما. والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر كما مر في النمط الأول. قوله: وأما أن يكون

المحوي علة لما هو أشرف وأقوى وأعظم منه أعني الحاوي فغير مذهوب إليه بوهم ولا ممكن
الصفحة : ٥٠٨
لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي أشار إلى القسم الثاني وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم ذهابه إلى القسم الأول. وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة أو مشابهة بوجهٍ ما للحق ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره إليها وكان الحاوي أشرف من المحوي لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد منه وأقوى وأعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان إسناد العلية إلى الحاوي أشبه بالحق من إسنادها إلى المحوي. ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهوب إليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر. والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ظناً منه بأن مجرد التلفظ بالشرف خطابة. وليس كذلك لأنه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابية لكنه لم يعلل بذلك إلا كونه غير مذهوب إليه بوهم. وأما كونه غير ممكن فمعلل أيضاً بما سيأتي. وللمبرهن أن يستعمل كل شيء في إثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته. وهم وتنبيه ولعلك تقول: هب أن علة الجسم السماوي غير جسم فلابد لك من أن تقول: إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوىً سواء كان عن واحد أو عن اثنين ولا محالة أن إمكان الخلأ مع وجود الحاوي قد يعرض هيهنا كما عرض فيما مضى ذكره لأنك تجعل للحاوي وجوداً عن علة قبل وجود المحوي. فاسمع واعلم: أن الحاوي إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوي إذا كان علة تسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده إمكان حتى يتحدد بوجود السطح. فلا يجب معه ما يملؤه إن كان معلولاً بل يجب بعده وأما إذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملأ الذي فيه لأنه ليس هناك سبق زماني أصلاً وأما الذاتي فإنما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول: إن الحاوي والمحوي وجبا معاً عن شيئين تقرير الوهم أن يقال: لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدماً عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة أو عن اثنين ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلأ مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة للمحوي. وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله: فلابد لك من أن تقول: إنه يلزم من غير الجسم
الصفحة : ٥٠٩
حاو ومحوي سواء كان عن واحد أو عن اثنين إشكال لأن تفسير كلامه إن كان هكذا: سواء كان لزوم الحاوي والمحوي أو لزوم علتيهما عن واحد أو عن اثنين. قيل: ولو كان الحاوي والمحوي أو علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن أن يتوهم للحاوي تقدم بوجهٍ ما إنما يتوهم تقدمه هيهنا بأن يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد وإن فسر على ما فسرناه أولاً وهو أن يقال: سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد أو عن اثنين لم يكن مطابقاً للمتن وإن أضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر لم يكن خالياً عن تعسفٍ ما. وأقول: في حله: اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مباديها. فقال بعضهم: إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف

تلك الصدورات عليها. فالحاوي لكونه صادراً بحسب شرط أقدم يكون أعلى مرتبة من المحوي. وقال بعضهم: إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب وهي العقول. فإذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد أو عن اثنين إن لم يكن مفسراً بشيء مما مر كان إشارة إلى المذهبين فإن تقدم الحاوي يمكن أن يتوهم على التقديرين. وتقرير التنبيه لإزالة الوهم أن يقال: تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لإمكان الخلأ إنما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن إلا عند تشخصه وتحدد مقعرة الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملؤه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولاً أما إذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فإن ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدماً. اللهم إلا إذا كان التقدم زمانياً أما الذاتي فإنما يكون للعلة لا لما يتفق أن يكون معها. والمراد من التقدم الذاتي هيهنا هو أحد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لأن التقدم بالطبع غير متصور هيهنا فإن المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الإضافة من غير انعكاس والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس. واعتراض الفاضل الشارح بأن الحاوي وإن لم يكن علة لكن إن فرض متقدماً بالطبع عاد الإلزام. والشيخ لم ينف هذا الاحتمال. ساقط بذلك. أو لعلك تزيد فتقول: إذا خرج على الأصول اتي تقررت أنه قد توجد عن غير جسم حاو

وآخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الآخر فإنه إذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكناً. فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن. فجوابك: أن هذا المطلب الأول عند التحقيق وجوابه: ذلك بعينه. فإن المحوي إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذي هو علته. وذلك القياس لا يفرض فيه إمكان الخلأ بوجه وإنما يفرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي. وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لأن القبلية والبعدية إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن علية ولا معلولية لم يجب قبلية ولا بعدية. ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة علة لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية قبلاً اللهم إلا بالزمان أقول: هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي أن الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معاً عن علة واحدة فقد وجبا عنها معاً والمحوي ليس مع وجوب أحدهما الذي هو علته واجباً. فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي أيضاً واجباً وحينئذ يعود المحذور. والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد إيضاح. وهو غني عن الشرح. ولعلك تقول: إن الحاوي والمحوي جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود. فخلو مكانيهما غير واجب الوجود. فاسمع أن هذين إذا أخذا معاً ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا مكان إن لم يملأ كان خلأ. إنما يعرض إذا كان محدداً فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملأ أو غير محيط به فيكون خلأ. أقول: هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي. إشارةٌ وهذا القول واحد بعينه سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوي أو نفسه التي تكون كصورته أو إلى جملته أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي. أو نفسه التي تكون مبدءاً لصورته أو تكون هي كصورته أو عين صورته أو جعلت العلة جملة الحاوي. فإن استلزام إمكان الخلأ حاصل مع الجميع لأن العلة ما لم يتم وجودها لا

تكون علة. وأي هذه الأشياء يفرض علة فإنه لا يتم موجوداً إلا مع الجميع: تذنيبٌ قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللاً بعضها لبعض. وأنت إذا فكرت مع نفسك علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها والصورة القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة حتى يوجدهما أولاً فيوجد بهما الجسم فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر لصور ما يتحدد عليها أو أعراض لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد أن يكون المحوي علة لحاويه وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض مما يقبله الأذهان بسرعة. فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان أحد الحكمين الأولين غير برهاني ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسمٍ ما علة لجسم آخر. وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات: أحدها: أن الجسم إنما يفعل بصورته. لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل. فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل لا يمكن أن يكون فاعلاً ولا يمكن أن يفعل بمادته لأنه يكون بها موجوداً بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً. والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بأن المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً. ثم ناقضة بأن قال: نص الشيخ في النمط السابع على أن علم الباري بغيره صورة في ذاته. فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً. أقول: أما تعليله المذكور فباطل لأن الشيء الواحد إنما لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً لشيء واحد. فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول بل يمكن. والواحد لا يكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً. وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فإنها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وهيهنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالة

الصفحة : ٥١٢

فيها. وهما متغايران فإذن التعليل بذاك باطل. وأما قوله: الشيخ نص على أن علمه تعالى بغير صورة في ذاته. فإن كان على ما ذكره كان للشيخ أن يقول اعتبار كونه فاعلاً للأشياء غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً يصح أن يقارنه صور المعقولات وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها. على أن الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه. المقدمة الثانية: أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع. وذلك لأن الصور صنفان: صور تقوم بمواد الأجسام كالصورة الجسمية والنوعية. وهي كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع. ولذلك فإن النار لا تسخن أي شيء اتفق بل ما كان ملاقياً لجرمها أو كان من جسمها بحال ووضع معين والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلاً لجرمها. وصورٌ قوامها بذاتها لا بمواد الأجسام كالأنفس المفارقة بذواتها دون أفعالها لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هي نفس إنما يكون بذلك الجسم وفيه وإن لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم. وحينئذ لم يكن نفساً لذلك الجسم. هذا خلف. فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع. المقدمة الثالثة: أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع. هذا خلف. المقدمة الرابعة: أن علة الجسم تكون أو لا علة لجزئيه أعني مادته وصورته. وهذا قد تقرر فيما مضى. وبعد تقرير

المقدمات نعود إلى المتن ونقول: قوله الأجسام إنما تفعل بصورها إشارة إلى المقدمة الأولى. وقوله والصورة القائمة بالأجسام التي هي كمالية لها يعني النفوس إنما يصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها إشارة إلى المقدمة الثانية. وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى أو صورة إشارة إلى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما أولاً فيوجد بهما الجسم إشارة إلى المقدمة الرابعة وقوله فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيوليات الأجسام ولا لصورها نتيجة. وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها. ويتم

البرهان. وقوله بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر لصور ما يتحدد عليها أو أعراض إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر. وذلك بأن يجعل موادها معدة لقبول صورة تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ماء يجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتجدد على تلك المادة. أو يجعلها معدة لقبول أعراض. فإن بعض الأعراض أيضاً يفيض على الأجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها. ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها. وذلك كالشمس التي تعد الأجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها. وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول. هداية وتحصيل فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة وأنه ليس واجب الوجود إلا واحداً فقط لا يشارك شيئاً آخر في جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدء الاثنين معاً إلا بتوسط أحدهما ولا مبدءاً للجسم إلا بتوسط فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهراً من هذه الجواهر العقلية واحداً وأن يكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة. وقد ثبت فيما مر أن واجب الوجود واحد وأن وجوب الوجود غير معقول على كثرة قول الأجناس أو الأنواع. فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للأول. فهذه فائدة لأجلها وسم الفصل بالهداية. ثم إنه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك أصولاً. فذكر أنه قد ثبت من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدءاً إلا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسماً أو جسمانياً أو نفساً أحكام ثلاثة: أحدها: أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر والثاني: أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث: أن السماويات صادرة من هذه الجواهر. ولأجل هذه الفوائد وسم الفصل أيضاً بالتحصيل. وليس يجوز أن يترتب العقليات ترتبها ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لأن لكل جسم سماوي مبدءاً عقلياً إذ ليس الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدىء في الوجود مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في

استفادة الوجود مع نزول السماويات هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدء الأول مع صدور السماويات وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها. وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علة. لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول. فإذن العقول نازلة في استفادة الوجود معها إلى عقل الفلك الأخير. واعلم أن الشيخ لم يجزم بكون العقل الأول علة للفلك

الأول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير ولا بوجوب تواليها في علية الأفلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للأفلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك. فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية. ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف. فمن الضرورة إذن أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي أراد أن يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدء الأول فبدء بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه وهو جوهر عقلي وجرم سماوي معاً. وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معاً عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحداً في بادىء الرأي بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد يقتضي إذا فهم على الإطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة أن يكون الصادر عن المبدء الأول شيئاً واحداً وعن ذلك الواحد واحداً آخر وهلم جراً حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر إما على الولاء أو بتوسط الغير من العلل. وهذا ظاهر الفساد. فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالظاهر لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة أما إذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة. ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة إلى تلك الأعراض.

الصفحة : ٥١٥

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدء الأول لأنه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته. فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد وأمكن أن يصدر عن معلولاته. فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال. وبقي هيهنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بالتفصيل. ونقدم له مقدمة فنقول: إذا فرضنا مبدء أول وليكن أ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في أولى مراتب معلولاته. ثم إن من الجائز أن يصدر عن أ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د. فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر. وإن جوزنا أن يصدر عن ب بالنظر إلى أ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معاً تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معاً ثاني عشر. وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب. ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة ثم إذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له. فهكذا يمكن أن يصدر أشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد. وإذا ثبت هذا فنقول: إذا صدر عن المبدء الأول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً عن الأول غير مفهوم كونه ذا هويةٍ ما. فإذن هيهنا أمر أن معقولان: أحدهما: الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى بالوجود والثاني: هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية. فهي من حيث الوجود تابعة

لذلك الوجود لأن المبدء الأول لو لم يفعل شيئاً لم يكن ماهية أصلاً لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها ثم إذا قيست الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها وإذا قيست لا وحدها بل بالنظر إلى المبدء الأول عقل الوجوب بالغير فهو لازم
الصفحة : ٥١٦
لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر إلى المبدء الأول. ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود بالإمكان والوجوب وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائماً بذاته لزم أن يكون عاقلاً لذاته وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه أن يكون عاقلاً للأول فهذه ستة أشياء: وجود وهوية وإمكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدء. واحد منها في أولى المراتب وهو الوجود. وثلاثة في ثانيتها وهي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدء الذي استفاده من الأول. واثنان في ثالثها وهو الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية. وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود وأما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها. واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحداً. والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حاله في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدء يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدئه. فهذه الأحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل. والأولى والثانية تشتركان في أنهما حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بأنه حاله بالقياس إلى مبدئه. وهما المرادان من قول من ذكر التثنية. وإذا تقرر هذا فلنرجع إلى باقي شرح المتن ونقول: قوله فمن الضرورة أن يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول إذ لا سبيل إلى ذلك بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول جوهر عقلي سواء كان هو أول الجواهر أو غيره لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت كما ذهب إليه بعض المتقدمين فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها بل هو عقل آخر بعد العقل الأول. قوله: ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها أنه بذاته إمكاني الوجود وبالأول واجب الوجود وأنه يعقل ذاته ويعقل الأول إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذي هو المعلول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه. وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لأن المعلول الأول عبارة عن
الصفحة : ٥١٧
مجموعهما معاً والحيثيات اللازمة له هي الأربعة التي ذكرها لا غير. قوله: فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده مبدء الشيء إشارة إلى أمرين: أحدهما: ما يفيض من الأول على معلوله والثاني: ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول. وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدء ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه وهو أفضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدءاً لعقل آخر. وبما له من ذاته مبدءاً لشيء آخر إشارة إلى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدءاً للفلك. قوله: ولأنه معلول فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته. وإنما أشار بلفظة هو إلى العقل الأول مع جميع كمالاته اللازمة له لا إلى ما يكون منه في

أول مراتب المعلولات وحده فإن ذلك شيء واحد كما مر. قوله: وكيف لأوله ماهية إمكانية ووجود من غيره واجب إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل. وإنما ذكرهما هيهنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالإمكان والوجوب تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكور. قوله: ثم يجب أن يكون الأمر الصوري منه مبدءاً للكائن الصوري والأمر الأشبه بالمادة مبدءاً للكائن المناسب للمادة أي ينبغي أن تسند عليته للعقل الذي تحته إلى حاله التي له بالقياس إلى مبدئه وعليته للفلك الذي تحته إلى حاله التي له في ذاته. فإن ذاته بالمادة أشبه وكماله الفائض عليه من مبدئه بالصورة أشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها. ثم صرح عن ذلك بقوله: فيكون بما هو عاقل للأول الذي وجب به مبدءاً لجوهر عقلي وبالآخر مبدءاً لجوهر جسماني ثم أشار بقوله:

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين يصير بهما سبباً لصورة ومادة جسميتين إلى تفصيل حاله في ذاته إلى الحالتين المذكورتين أعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فإنه بالأول صار مبدءاً لهيولى الفلك التي يكون الفلك بها فلكاً بانقوة وبالثاني صار مبدءاً لصورته التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل. ولأجل كون الماهية والإمكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولأجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجهٍ متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط الأول ولأجل كون الوجود أقرب إلى المبدء في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة. فهذا ما أردنا بيانه. وإنما أطنبنا القول فيه لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الأسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة وأقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادي بأنهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الأخيرة إلى المتوسطة والمتوسطة إلى العالية والواجب أن ينسب الكل إلى المبدء الأول ويجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى. وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فإن الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وأن الوجود معلول له على الإطلاق. فإن تساهلوا في تعاليمهم وأسندوا معلولاً إلى ما يليه كما يسندونه إلى العلل الإتفاقية والعرضية وإلى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه. والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة إلى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح أن الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لأن كلامه مشعر تارة بأنه إنما يصدر عقل وفلك عن العقل الأول لما فيه من الإمكان والوجوب وتارة بأنه يعقل نفسه ويعقل غيره. ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل فإن المجمجة غير لائقة بهذا الموضع. أقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً لعقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت إلى كالشفاء والنجاة والمبدء والمعاد والمباحثات والإشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للأول الموجب لوجوده مبدءاً لعقل آخر. ولعله ذهب في كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل إلى ما يخالف ذلك. وأما جعل الإمكان وعقله لنفسه مبدئين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر. وأما المجمجة التي ذكرها إن كانت فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري

قد كفى للشيخ بمجمجة في موضع خرست ألسن الفصحاء فيه فضلاً وشرفاً. ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان والوجوب والوجود وغيرها لا

تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مراراً من كونها أموراً عدمية أو أموراً مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه. والجواب بعد ما مر من الكلام عليه: أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ليست عللاً مستقلة بأنفسه بل هي شروط وحيثيات تختلف أحوال العلة الموجدة بها. والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق. وأما كونها أموراً مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما تقع على ما يقال عليه تلك الأمور بالتشكيك كما مر في الوجود. ثم قال: المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات وإلا لكان الأول علة لها. والجواب: أن المعلول الأول يطلق على العقل الأول مع جميع كمالاته فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها ويطلح على الصادر الأول وحده من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه. فعلى الأول يصح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح. فلا مناقضة بينهما. والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فإنه قال بهذه العبارة: ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة إضافية ليست في أول وجودها داخلة في مبدء قوامها بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال أو صفة أو معلول ويكون ذلك أيضاً واحداً ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته. فيجب إذن أن يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى. ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات. وبه يظهر فساد قولهم: الجوهر جنس لما تحته لأن ذلك يقتضي كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل. أقول: وهذا خبط وقع منه لاشتباه الأجزاء الوجودية بما يجري مجرى الأجزاء في العقل. ثم قال بعد كلام طويل: ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في أن يكون مصدراً للمعلومات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة. والجواب: أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدءاً لثبوت الغير كان

الصفحة : ٥٢٠

دوراً. ثم قال: والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصورة مبدءاً للكائن الصوري والأشبه بالمادة مبدءاً للكائن المناسب لمادة دليلاً. والذي عول عليه في سائر كتبه أن الأشرف يتبع الأشرف مع أنه هو الذي قال في برهان الشفاء: وإذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم أنه مخلط. فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية. أقول: إذا استند مسببان أحدهما أتم وجوداً من الآخر إلى سببين كذلك وكان المسبب الأتم أم وجوداً من السبب الأنقص وجب استناده إلى السبب الأتم لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته. وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لأجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع: والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة ثم حكم لأجل ذلك بأن الجوهر المفارق العقلي البريء عن الإمكان لا يتبع حال علته في ذاتها أعني الطبيعة العدمية الإمكانية بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها أعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وأن الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها. على أنه ليس بمحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد إلى هذا التفصيل وهو لم يجزم أيضاً بذلك. وكيف وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور كما ذكره مراراً في كتابه بل إنما ذكر بد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على

الصفحة : ٥٢١

وهم وتنبيه وليس إذا قلنا: إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف

ويتسلسل إلى غير النهاية. فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كلياً تقرير الوهم: أن يقال: إذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سبباً لوجود عقل وفلك معاً تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحيثيات فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا إلى نهاية. والتنبيه على فساده: بأن يقال: إنا إذا قلنا: إن كل عقل وفلك يصدران معاً عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة. ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معاً. فإن الموجب لا ينعكس كلياً. والعلة في ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع حتى تكون متفقة المقتضيات. تذكيرٌ فالأول يبدع جوهراً عقلياً هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جورهاً عقلياً وجرماً سماوياً وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى يتم الأجرام السماوية وينتهي إلى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي أقول: لما كان الإبداع إيجاد شيء بلا توسط آلة أو مادة أو زمان أو غير ذلك وكان العقل الأول هو الذي أوجده الأول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط. واعلم أن قول الشيخ وبتوسطه جوهراً عقلياً وجرماً سماوياً ليس حكماً بأن المتوسط بين الأول تعالى وبين أول الأجرام السماوية ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب بل على سبيل الإمكان والاحتمال كما مر. إذ لا دليل على ذلك. وادعى الفاض الشارح أن قول الشيخ: إن صدور العقل الثاني عن المبدء الأول بتوسط العقل الأول. كلام مجازي لإن المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدء الأول بتوسط بل هو العقل الأول فقط ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الأول بأنه المبدع بالحقيقة لأن الإبداع الحقيقي على ما أقر به هذا الفاضل مفسر بالإيجاد من غير توسط. فإذن

الصفحة : ٥٢٢

لو كان موجداً لعقل الثاني هو العقل الأول لكان العقل الثاني أيضاً مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة. وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول هنالك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ليس بشيء. وباقي الفصل ظاهر. وإنما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك والغرض منه إعادة تصور الجميع معاً. إشارةٌ فيجب أن يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الأخير. ولا يمتنع أن تكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم الكون والفاسد عن مباديها. وبدء بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة فأسندها إلى العقل الأخير وهو العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي وإليه تنتهي العقول ويعرف بالفعال. فنقول: لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع أنواع التغير والحركة بخلاف الأجرام السماوي لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة إلا الأجرام السماوية. فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير في تحصيل هذه الأجسام ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلاً للتغير والحركة في حده وجب أن يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في أحوال الأجرام السماوية وأن يكون اشترك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في أحوال الأجرام السماوية والأجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدء تهيؤها للصور المختلفة. ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً

في إيجاد المادة أما أولاً فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللاً لمواد أجسام أخر كما مر وأما ثانياً فلأن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد كما مر في النمط الأول في كون الصورة عله. فإذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات اسماوية مادة فيها رسم صور
الصفحة : ٥٢٣
العالم الأسفل من جهة الانفعال كما أن في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل. وهذا هو المراد من قول الشيخ: ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور. كما مر بيانه في النمط الأول. فإن قيل: إنكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وهيهنا قد جعلتم الطبيعة أجبنا بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكه في إفاضة أصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حده كما مر. قوله: وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاتها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها اشتغل بذكر الصور وبين أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها. وذلك بأن يكون إذا خصص المادة تأثيرٌ من التأثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري أو بواسطة منه. فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة. فإذن هناك مخصصات مختلفة. ومخصصات المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمرٌ ما يصير مناسبته لذلك الأمر بشيءؤ بعينه أولى من مناسبته بشيء آخر فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه من واهب الصور. ولو كانت المادة على التهيوء الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها. وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة. فلا يجب أن يختص به مادة دون مادة إلا لأمر آخر يرجع إليها هو الاستعداد. فإذن لابد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة. ومثاله الماء إذا أفرط تسخينه فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية. فهذا هو الاستعداد. فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية منها. وهذا هو الاستحقاق. قوله:
الصفحة : ٥٢٤
ولا مبدء لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وبأحوال يدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها وإن فطنت بجملتها. وهناك توجد صور العناصر يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة. فذكر أن مبدء ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور. وهذا سبب إجمالي. وأما التفصيلي فقد دق عن إدراك الأوهام. واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء: أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا: لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شيء ثابت في حشوه. فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل ناراً وما يبعد عنه يبقى ساكناً فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً وما يلي

النار منه يكون حاراً ولكنه أقل حراً من النار وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكنه أقل تكثفاً من الأرض. وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطب فإن اليبوسة إما من الحر وإما من البرد لكن الرطب الذي يلي الأرض هو أبرد والذي يلي النار هو أحر. فهذا سبب كون العناصر. ثم قال الشيخ إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولاً لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور المقومة غير الجسمية. وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً. والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط ما لم يقترن به صورة أخرى فإن الأبعاد يتبع في وجودها صوراً أخرى لسبق الأبعاد. وإن شيئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسماً بحيث يتبع غيره في الحركة أو يسكن إلا وقد تمت طبيعته لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها. فإن الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون. قال: والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر وهو أن تكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الأجرام السماوية إما عن أربعة أجرام وإما عن عدة منحصرة في أربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط. فإذا استعدت نالت الصور من واهبها. أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب

الصفحة : ٥٢٥

الخفية علينا. قوله: ويجب فيها بحسب اختلاف نسبها من السماوية ومن أمور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها. وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات التي هي مبادىء التركبات. فذكر أنها إنما تجب بشيئين: أحدهما نسب العناصر من السماويات والثاني: أمور منبعثة عن السماويات. أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية لإضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لخلخلة الجسم المتسخن أو إصعاده وبسبب التخلخل أو الصعود لإخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب الخروج عن موضعه لامتزاجه بغيره. وأما الأمور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبائع والصور والنفوس التي تصدر الأفعال عنها. فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادىء حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد غيرها. وإذا صارت محركة لهذه الأجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية. فصارت عللاً للامتزاجات. واعلم أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها لأنها ليست منبعثة عن السماوية. وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لأن تكون مبادىء أفعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين السببين خ تحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني. قوله: وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية وما يليها من الإفاضات العالية. وهذه الجملة وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأملك ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان أولها

الصفحة : ٥٢٦

جوهراً عقلياً هو العقل الأول إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعياً كان كاملاً غنياً في أول إبداعه بريئاً من القوة والنقصان كل البراءة. وهذا الجوهر لما كان موجوداً بوسائط كثيرة محدثاً بحدوث مادة كان كمكالاته متأخرة عن وجوده. فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الأجسام التي تعدها لقبول تلك الإفاضات. فلما انتهى إلى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط. والفاضل الشارح أورد شكوكاً: منها: أن الاستعدادات المذكورة إن كانت عدمية لم تكن أسباباً للترجيح وإن كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بأن السماويات صالحة للعلية. وحينئذ يمكن إسناد الصور إيها دون العقل الفعال وإن أبوا عن ذلك لقولهم: الصور لا تصدر عن الأجسام. فلا كلام في أن إسناد جميع الكيفيات والقوى والأعراض الجسمانية إليها ممكن وذلك مما لا يذهبون إليه. والجواب: أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره. فما استجمع تلك الشرائط أسندت إليه وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره. ومنها: أنهم لما حكموا بصدرو الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه. وهذا يناقض قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فإن جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا أسندوا تلك الصور إلى المبدء الأول وعللوا الاختلاف بالقوابل. وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه إلى الشهرستاني ثم أورد عنه جواباً نسبه إلى بعض الناس. وهو: أن الواحد يفعل أفعالاً كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة أو عند تعدد القوابل كالعقل الفعال. أما الأول فلما لم يجز أ ن يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه. أقول: هذا الجواب ليس بمرضي على أصولهم إذ لا فرق عندهم بين المبدء الأول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل إنما يجوزونه في النفوس فقط. والجواب الصحيح أن يقال: صدور الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه. وإختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة دون غيره. فإذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل

على حيثيات غير منحصرة. والأول تعالى عن ذلك. فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدء الأول بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيات. ومنها: أن إسناد الحوادث إلى الأحوال السماوية الحادثة يقتضي إسناد تلك الأحوال إلى غيرها وهذا الشك مكرر. وقد تقدم جوابه. النمط السابع في التجريد أقول: يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية بعد تجردها عن الأبدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة إياها وجوب تعقل الأول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الأول الأشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث. وإنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية. تنبيه تأمل كيف ابتدء الوجود من الأشرف حتى انتهى إلى الهيولى ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد أقول: لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يبتدء في هذا النمط بالإشارة إلى مبدء الوجود ومعاده. فإن الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدء ابتدء منه وذا معاد عاد إليه. ومراتب البدء بعد المبدء الأول هي مرتبة العقول من

العقل الأول إلى الأخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الأعلى إلى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة العنصرية. وبها ينتهي مراتب البدء. ويكون بعدها مراتب العود أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه. وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيط من الفلك الأعلى إلى الأرض وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها. والمرتبة الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالاً انفعالياً كما كانت
الصفحة : ٥٢٨
العقول في المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالاً فعلياً. فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدء الذي ابتدء منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه. وظاهر أن الشرف أعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منتهٍ من الجانبني إلى الهيولى التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة. فهي في نهاية الخسة وتحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها. قوله:
ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعةٌ ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آله لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا تضر جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية لما كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن. فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها وبأنها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود على ما تبين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك. وأشار بلفظة لما إلى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعةٌ ما للصور المعقولة إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل إننما هي ذات آلة بالجسم إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تالياً لما وضعها بعد لفظة لما وأتم مقصوده بقوله بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة. فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي. واعلم أن إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هيهنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضاً ولكن بالعرض. وذلك لأن فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه. ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلى الجسم. وعدم تطرق الفساد إلى الشيء مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد حفظٌ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل. تبصرةٌ
الصفحة : ٥٢٩
إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها كما علمت. لا بآلتها. ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسية

والحركية في طريق الانحلال. والقوة العقلية إما ثابتة وإما في طريق النمو والازدياد. وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها. وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالي لا ينتج. وأزيدك بياناً فأقول: إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه. فليس ذلك دليلاً على أنه لا فعل له في نفسه وأما إذا وجد وقد لا يشغله غيره فلا يحتاج إليه. فدل على أن له فعلاً بنفسه أقول: التبصرة جعل غير البصير كالأعمى بصيراً والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظاناً. ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بأن البحث المذكور فيه أوضح من الأبحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات. لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشيء الحاضر أمامه إنما تكون في نسبته إلى العمى أكثر منها في نسبته إلى النوم. وأما كون هذا البحث أوضح من غيره فلأنه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره. فقوله: إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي أن فقدان الآلات بعد حصول ملكلة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال. فإن الفاعل والقابل لها موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بآلات لها بل لغيرها وقوله لأنها تعقل بذاتها كما علمت إشارة إلى ما مر في النمط الثالث من بيان كون النفس عاقلة بذاتها بالآلات البدنية. ثم إن المبالغة في إيضاح ذلك ليتضح الفرق بي الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة. فذكر على ذلك أربع حجج: واحدة منها في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال إلا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا: لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها كلال. وذلك واضح فإن اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه. وقوله:

الصفحة : ٥٣٠

كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها. وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتدار. والإنسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلاً منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين أعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصراً. والمراد هيهنا الفرق بين الأمرين بهذا الوجه. فلذلك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرك. وقوله: ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره: ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل إما يثبت وإما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط. وأيضاً كما يكون بعد توالي الأفكار المؤدية إلى العلوم فإن الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوي لازدياد كمالاتها. وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم وهو أن تعقلها ليس بآلات بدنية. وهيهنا قد تمت الحجة ثم إن الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن أن يعرض هيهنا وهو أن يقال: لو كان عدم كلال الآلة دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة دالاً على أن تعقلها بالآلة. فذكر أن هذا استثناء لعين التالي وهو

غير منتج. ثم إنه زاد في بيانه بأن وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً أما عدمه في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعل أصلاً. قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك: يجوز أن يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق إلى آخر الشيخوخة. ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة واقعاً فيما يبد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فإنه واقع في نفس ذلك المعتبر. وحينئذ يكون النقصان الثاني مخلاً دون الأول كما أن للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حداً ما لا تبقى تلك القوة بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها. ثم إنه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال.

الصفحة : ٥٣١

وأقول: القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الأول الذي يكون به الحيوان حيواناً وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه. والأول أمر لا يحتمل الزيادة وبقاء الأول وأما المعتبر الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص. ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها. وهيهنا ليس الكلام في الكمال الأول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص. وظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال لاختلفت كما اختلفت الكمالات الحيوانية. وليس الأمر كذلك. وأما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ما مر. هذا مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة والحجة التي أوردها بعدها من الحجج الإقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه. يعني أنها تكون مقنعة للمسترشدين وإن لم تكن مسكتة للجاحدين فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا. لا على ما يستعمل في الخطابة فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان أو كاذباً. فهي بهذا الاعتبار تشمل التجريبات وما يجري مجراها مما يعد من اليقينيات. زيادة تبصرة تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الأفاعيل لاسيما القوية وخصوصاً إذا أتبعت فعلاً فعلاً على الفور. وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة إثر القوية يقال: خرجت في إثر فلان بكسر الهمزة أي في أثره. وهذه حجة ثانية. وتقريرها: أن تكرر الأفاعيل وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها. ويشهد بذلك التجربة والقياس أما التجربة فظاهر وأما القياس فلأن تلك الأفاعيل لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات في تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الأعضاء عند تحريك غيرها في الحركة. والانفعال لا يكون إلا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وإن كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها. فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها لتلك القوى في أفعالها. والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعاً. وربما يبلغ الكلال والوهن حداً تعجز عنده القوة عن فعلها أو تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الإبصار

الصفحة : ٥٣٢

أو تعمى. قوله: وأفعال القوة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف وتقريره أن يقال: العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل وكل قوة بدنية فدائماً يكلها كثرة الأفاعيل. فالعاقلة ليست ببدنية. والعاقلة وإن كانت تعقلها مع انفعالٍ ما لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية. وإنما قال: قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف ولم يقل دائماً لأن العاقلة إذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا

لذاتها ولكن لضعف معاونها. والحاصل: أن تكرر الأفعال يوهن القوى البدنية أو يبطلها دائماً ولا يوهن العقلية دائماً بل ربما يقويها ويشحذها فضلاً عن الإبطال. واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية. وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض. ساقط. لأن القياس المذكور يأباه. وأما قوله: الخيال يدرك البقة بعد تخيل الفيل. فإذن الحكم بأن الضعيف غير مشعور به إثر القوي ليس بكلي. فليس بشيء لأنهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه. ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة. ولهذا فإن القوى الحساسة لا تدرك آلاتها بوجه ولا تدرك إدراكاتها بوجه. لأنها لا آلات لها إلى آلاتها وإدراكاتها ولا فعل لها إلا بآلاتها. وليست القوى العقلية كذلك فإنها تعقل كل شيء أقول: هذه حجة ثالثة. وهي أوضح من المذكورتين قبلها. وهي مبنية على قضية واضحة هي أن كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن أن تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء. ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا: كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه أن يدرك ذاته ولا آلته ولا إدراكه. فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور وصغراها قولنا: العاقلة مدركة لذاتها ولإدراكاتها ولجميع ما يظن أنها آلاتها والنتيجة

قولنا: فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية. واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها. مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة في الأجسام من غير توسط تلك الأجسام. والشيخ إنما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها أن تدرك أنفسها ولا آلاتها لا إدراكاتها. لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بإدراك كل شيء. لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له أو كانت لا تتعقله البتة وهذه حجة رابعة. وهي أوضح الحجج على هذا المطلوب. وهي مبنية على مقدمات: إحديها: أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك. والثانية: أن المدرك إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته وإن كان مدركاً بآلة كانت بحصولها في آلته. وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث. والثالثة: أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة إلا بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها. فإذن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها. وهذا مما مر بيانه في النمط السادس. والرابعة: أن الأمور المتحدة في الماهية لا تتغاير إلا بسبب اقترانها بأمور متغايرة إما مادية كتغاير الأشخاص المتفقة بالنوع أو غير مادية كتغاير الأنواع المتفقة بالجنس أو بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه. وذلك الشيء إما مادي وهو كتغاير الإنسان الجزئي للإنسان من حيث هو طبيعة أو غير مادي كتغاير الإنسان الكلي للإنسان من حيث هو طبيعة. ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع. وإذ قد تقدم هذا فنقول: هذه الحجة استثنائية مؤلفة من حملية ومنفصلة. وهي هو قولنا: لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعقلة له في وقت من الأوقات. واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر تصير به المنفصلة حقيقية وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت. فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً لملازمة المتصلة المذكورة.

قوله: لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقل لها وهذه إشارة إلى المقدمة الأولى التي ذكرناها وإنما أوردها لأن القسم الفاسد من المنفصلة إنما يتبين فساده بها. وقوله: فإن استأنفت تعقلاً بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعدما لم يكن لها متصلة أخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل. وقوله: إشارة إلى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية. وقوله: فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجوداً في مادته أيضاً إشارة إلى المقدمة الثانية. وقوله: ولأن حصول متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد إشارة إلى تغاير الصورتين أعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه. وهذا التغاير لازم للتالي المذكور. وقوله: فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد معاً إشارة إلى المقدمة الرابعة: وإنما قيد المادة باكتناف أعراض بأعيانها لأن الأعراض المختلفة قد تكون مقتضية لتغاير المادة. وقوله: وقد سبق بيان فساد هذا إشارة إلى مر في النمط الرابع. وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الآلة. فظهر من ذلك أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها

وهو المراد من قوله: فإذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه القوة المتعقلة وقوله: والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً إشارة إلى معيتهما في جميع الأوقات. وقوله: فإما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً أو لا يحتمل التعقل أصلاً إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة. وقوله: وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معاً لأن الحق كون الإنسان متعقلاً لأعضائه في والفاضل الشارح أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع. فمنها: قوله على المقدمة الأولى: المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية. وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لأن المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين أتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالأرض. وأنا أعود أيضاً فأقول: إن ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه. ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو. فإن الجواب عنها يكون بها. ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل: المعقول من السماء ليس بماسو للسماء الموجودة في الخارج هو أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها. وحينئذ إن أراد بعدم المساواة التجرد واللا تجرد كان صادقاً وإن أراد به أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان ذلك كاذباً فإذن زاد وقال: المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية.

كما قال هذا الفاضل: كان معناه أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية. أي ليس بمساو لها حال كونها معقولة. فهذا هذيان كما تسمعه فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة فضلاً عن المساواة. وأما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية

فظاهر. وظاهر أن المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فإن الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون أحدهما عرضاً في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهراً محسوساً لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها. والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعاً وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول. على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفسٍ ما لم يكن ماهية للسماء إنما يكون ماهية لها من حيث هي تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها. ومنها قوله: لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لأن إحداهما حالة في العاقلة والأخرى محل لها. والجواب عنه بعد ما مر: أن الاقلة لو كانت محلاً لصورة من غير أن تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل. ولما كان كل فاعل جسماني فاعلاً بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني. فإذن فإن قيل: الفرق بين الصورتين باق لأن إحديهما حالة في العاقلة وفي محلها معاً والأخرى حالة في محلها فقط. قلنا: هذا النوع من الحلول اقترانٌ ما على ما مر. واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول. ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد. ومنها قوله: الجسم قد يحل فيه أعراض: ولاشك أن وجوداتها الزائدة علي ماهياتها متماثلة واحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين. والجواب: أن الوجود ليس بعرض حال في محل. ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها. وهذه الاعتراضات وأمثالها متولدة من الأصول الفاسدة التي سبق ذكرها.

ومنها قوله: هذه الحجة بعينها تقتضي إما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها أبداً أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات. ذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه. والجواب: أن الصفات واللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع. والنفس مدركة للصنف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً. وليست بمدركة للصنف الثاني إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة. تكملة لهذه الإشارات فأعلم من هذا أن الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد إلى إكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن. ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله: فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة. قوله: ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات. فإن أخذت لا على أنها أصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد بالأصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باق في الحالتين. فهو أصل بالقياس إليهما. وإذا تقرر هذا فنقول: كل موجود يبقى زماناً ويكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقياً بالفعل وفاسداً بالقوة. وفعل البقاء غير قوة الفساد وإلا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقياً. فإذن هما لأمرين مختلفين. والأصل لا يمكن أن يكون مشتملاً على شيئين مختلفين إذ هو بسيط. فالنفس إن كانت أصلاً فلن تكون

مركبة من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وإن لم تكن أصلاً أي لم تكن بسيطاً غير حال كان إما مركباً وإما حالاً. والثاني باطل لما مر. والمركب يكون مركباً من بسائط غير حالة إما بعضها كالمادة من الجسم وإما كلها. وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال أعني الأصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات.
الصفحة : ٥٣٨
قوله: والأعراض وجودها في موضوعاتها. فقوة فسادها وحدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب هذا جواب عن سؤال وهو أن يقال: كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فأجاب: بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها. وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها. أما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الأمرين فيه ينافي بساطته. وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعللها وثباتها بها أي إذا ثبت أن النفس إما اصل وإما ذات أصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره مما يقبل الفساد. فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط. والأول حاصل والثاني ليس بحاصل. فإذن النفس لا يمكن أن تفسد. وإنما قال بعد وجوبها بعللها وثباها بها لأن أصل الوجود وبقائه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها. واعترض الفاضل الشارح فقال: لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءاً منها. وحينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لأنها تابعة لصورتها. والجواب: أن هيولى النفس إما ذات وضع أو غير ذات وضع. والأول محال لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له والثاني لا يخلو إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها. أو لم تكن. فإن كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءاً منها. هذا خلف وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها. فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أو لم يكن. فإن كان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر. وقد فرغنا من إبطال هذا القسم وإن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها كانت باقية بما يقيمها وإن لم يكن البدن موجوداً. وهو المطلوب. ثم إن الصور المقيمة إياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز أن تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك كما تقرر في الأصول الحكمية. ثم قال: والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل. والجنس والفصل إذا أخذا
الصفحة : ٥٣٩
بشرط التجرد كانا مادة وصورة. فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه. والجواب: أن هذا مغالطة باشتراك الاسم. فإن المادة والصورة تقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من مادة وصورة. ثم قال: الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما إلى إمكان يسبقهما وإلى محل لذلك الإمكان أو في استغنائهما عن ذلك. فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن إمكان الفساد عنه أيضاً مع وقوع الفساد وإن افتقر الإمكان إلى محل هو البدن فليكن البدن أيضاً محلاً لإمكان الفساد. وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط. والجواب: أن كون الشيء محلاً لإمكان وجود ما هو مباين القوام له أو لإمكان فساده غير معقول. فإن معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون

حال وجود السواد مقترناً به وكذلك في إمكان الفساد. ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته. فالبدن ليس بمحل لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لإمكان فسادها أصلاً بل إنما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية يقارنه ويقومه نوعاً محصلاً ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلا مع ما هو مبدءها القريب بالذات أعني النفس. فحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدء الصورة المقارنة له المقومة إياه على وجه كان ذلك المبدء مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الإمكان والتهيؤ عن البدن إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس أعني الهيئة المخصوصة. فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارن به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدء من حيث هو ذات مباين عنه. فإذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدء صورة لا من حيث هي موجود مجرد. وليس بشرط في وجودها. والشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه. فإن قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورةٍ ما حدوث مبدء لتلك الصورة ولم

يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدءه ذلك. وما الفرق بين الأمرين قلنا: لأن ما يقتضي حدوث معلولٍ ما فإنما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها. وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرطٍ ما ولو كان عدمياً. وهم وتنبيه إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل أ وكان هو على قولهم بعينه المعقول من أ فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل أ أو بطل منه ذلك. فإن كان كما كان فسواء عقل أ أو لم يعقلها. وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على على ما يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس أنه صار هو شيئاً آخر على أنه إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركب لا بسيط لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية أراد أن يبيه كيفية اتصافها بتلك الكمالات. فبدء بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه. وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله إياها. فحكى أولاً مذهبهم ذلك. وإياهم عنى بقوله: إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل عقلية صار هو هي واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد في فصل مترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات. فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدء والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه. ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله: فلنفرض الجوهر العاق عقل إلى آخره وهو ظاهر. زيادة وتنبيهٌ وأيضاً إذا عقل أ ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل أ حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئاً آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره. معناه ظاهر. وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه إذا عقل أ صار أ. فإذا عقل ب فإن بطل كونه أ فهو متجدد الذات عند كل تعقل وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي أ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وأن بقي أ وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولاً باتحاد جميع

المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها. وهذا أبين إحالة وأشد شناعة مما ذكروه أولاً. وهؤلاء أيضاً قد يقولون: إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما يعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال. وهذا حق. قالوا: واتصالها بالعقل الفعال هو أن تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فتكون العقل المستفاد. وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول. على أن الإحالة في قولهم: إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة بحالها هذا الوهم هو قولهم: النفس الناطقة عند تعقلها معقولاً ما تتحد بالعقل الفعال لا تحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به. ونبه على فساده بلزوم أحد محالين إما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزئة وإما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولاً واحداً أي معقول كان. ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور وهو معنى قوله على أن الإحالة في قولهم: إن النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به. قائمة بحالها. واعلم أنه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة. ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة في هذا المعنى. حكايةٌ وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون. وهو حشف كله. وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول. الحشف: أردء التمر ويقال للضرع البالي أيضاً حشف. فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كن مذهباً لجماعة من المشائين. وفرفوريوس هذا هو صاحب إيساغوجي. إشارةٌ إعلم أن قول القائل: إن شيئاً يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا

على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر. قولٌ شعري غير معقول لما فرغ من إبطال المذهب المذكور أشار إلى وجه الإبطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره. ففسر الاتحاد أولاً وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم: صار شيء شيئاً آخر وبين أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر بطريق الاستحالة وهي أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيءٌ ما وينضاف إليه شيء آخر يكون معه مصيراً إياه كما يقال: صار الماء هواء والأسود أبيض أو ما بالقوة ما بالفعل أو بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء آخر الشيء الصائر فيتركب المصير إياه عنهما كما يقال صار التراب طيناً والخشب سريراً وهيهنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو أنه كان شيئاً واحداً فصار هو وحده واحداً آخر. وذكر أن ذلك قول شعري غير معقول. وإنما نسبه إلى الشعر لأنه مخيل وبسبب تخييله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقاً. ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده. قوله: فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أو لم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إياه وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر بل إنما يجوز أن يقال: إن الماء صار هواء على أن الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية أو ما يجري هذا المجرى تقريره: أن هيهنا أمرين: أمر كان قبل الاتحاد وأمر حصل بعده.

والأول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير إياه لذلك الأول. فالحال بعد الاتحاد لا يخلو إما أن يكون الأمران موجودين معاً وإما أن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً وإما أن لا يكون واحداً منهما موجوداً. وجميع الأقسام محال: أما الأول فلقوله إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد. وأم القسم الثاني فيحتمل تقديرين: أحدهما أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول والموجود هو الأمر الثاني والآخر أن يكون بالعكس. والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط لأن التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال: وإن كان أحدهما غير موجود

الصفحة : ٥٤٣

يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل إن كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر أو لم يحدث أي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر أو لم يحدث أن كان بالفرض ثانياً ومصيراً إياه بفتح الهمزة في أن. وهي أن المصدرية الكائنة مع لفظة كان فاعلاً لكلمة بطل. أي فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ومصيراً إياه. وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً مصيراً إياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا. والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها إلى الاختلال. وأما القسم الثالث فقد أبطله بقوله وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ثم ذكر مثال أحد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة وأشار إلى الضرب الآخر أعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى تذنيبٌ فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل فإنه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما أبطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهو العاقل بكمالاته فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا. فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء في شيء آخر. والجلية في اللغة هو الخبر اليقين. وإنما عبر عن المعقولات بالجلايا لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين.

الصفحة : ٥٤٤

تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجهٍ ما أن تستفاد من الصور الخارجة مثلاً كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز أن يسبق الصورة أولاً إلى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة أراد أن يبين أن الأول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادىء العالية على أي نحو من أنحاء التعقل يعقل المعقولات. فقسم المعقولات إلى ما يكون عللاً لوجود الأعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الإنسان عملاً غريباً لم يسبقه أحد إلى ذلك وإيجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علماً فعلياً وإلى ما يكون معلولات للأعيان الخارجية كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته ويسمى علماً انفعالياً. ونفى الصنف الثاني عن الأول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره. تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهر قابل للصورة المعقولة ويجوز أن يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره. ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة إلى غير النهاية. وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك عن ذاته هذه قسمةٌ أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين. وتقريره أن يقال: كل صورة معقولة لشيء موجودة في الأعيان أعني كل تعقل انفعالي أو لشيء لم يوجد بعد في الأعيان أعني كل تعقل فعلي فإما أن يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر ما عاقل بالقوة قابل لتلك الصور وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي

إلى الحاصل من الذات وإلا لتسلسلت الأسباب أعني العقول المفارقة إلى غير النهاية. وقد بانت استحالة ذلك. فإذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود. والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه فعلياً كما مر وحاصلاً له من ذاته لا من غيره لما مر أيضاً. وأعلم أن في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظراً لأن الفاعل لا يكون قابلاً. وفي وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر لأن العقل بالقوة لا يخرج إلى الفعل عن غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث.

الصفحة : ٥٤٥

إشارةٌ واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب لنازل من عنده طولاً وعرضاً لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ذاتي أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لذاته على ما تحقق في النمط الرابع. ويعقل ما بعده يعني المعلول الأول من حيث هو علة لما بعده. والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فإن العلم بالعلة التامة لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها. وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الأشياء التي بعد المعلول الأول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده إما طولاً كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه في ذلك الترتيب أو عرضاً كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب إليه لكنها تنتهي إليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة إليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة إليه تعالى. إشارةٌ إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً ومدركاً ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بغشراق الأول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الإدراكات النفسانية التي هي نقش ورشم عن طبائع عقلي متبدد المبادىء والمناسب أقول: للإدراك اعتبار من حيث هو إدراك واعتبار من حيث هو حالٌ ما للمدرك واعتبار من حيث هو حالٌ ما للمدرك. ويختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات: أما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة إحساساً وتارة تخيلاً وتارة توهماً وتارة تعقلاً. وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون الإدراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلاً أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلاً. وأيضاً لأن هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود. وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة أتم في كونه مدركاً من المغموس فيها والمدرك بعلته أتم من المدرك بمعلوله. ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة

الصفحة : ٥٤٦

التامة مقتضياً للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علماً تاماً بعلته فإن العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة إنما يقتضي علةً ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وإنيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بإنية العلة دون ماهيتها كان أكمل الإدراكات في ذواتها إدراك الأول لذاته بذاته كما هي ولجميع ما سواه أيضاً بذاته من حيث هو علة تامة لها. وهو أيضاً أفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لأنه فعلي ذاتي وأفضل أنحاء كون الشيء مدركاً لأنه تام حاصل من الوجه الذي يجب أن يحصل. ويتلوه إدراك الجواهر العقلية وأما إدراكها للأول فغير ممكن من ذواتها المعلولة إلا أن الأول لما كان معقولاً لذاته وهي عاقلة لذواتها عقليته بإشراق الأول عليها ثم عقلت ما دون الأول من

ويتلوه إدراك النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورشم عن طبائع عقلي لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي إدراكات متتدة المبادىء لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لأنها تارة تنتقل من العلم بالشيء إلى العلم بما يشابهه وتارة إلى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها. فهي أنقص مراتب الإدراكات. وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك.

وهم وتنبيه ولعلك تقول: إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت أن واجب الوجوب يعقل كل شيء فليس واحداً حقاً بل هناك كثرة. فنقول: إنه لما كان تعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلاً بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت أيضاً على ترتيب. وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لا يثلم الوحدة والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة تقرير الوهم أن يقال: إنك ذكرت أن المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء. فإذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك أن لا يكون ذات الأول الواجب واحداً حقاً بل تكون مشتملة على كثرة. وتقرير التنبيه أن يقال: إن الأول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمة تعقل الكثرة بسب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات. فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة إياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة لها. فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره. والحاصل: أن الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه. فذها تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر. ولاشك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى. وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني. ولولا أني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض

لذكر ما أعتمده فيما أجده مخالفاً لما اعتمده لبينت وجه التفصي من هذه المضائق وغيرها بياناً شافياً لكن الشرط أملك ومع ذلك فلا أجد من نفسي رخصة لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلاً فأشرت إليه إشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك. أقول: العاقل كما لا يحتاج في إدراك ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها في صادرة عنك لا

بانفرادك مطلقاً بل بمشاركةٍ ما من غيرك. ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرهابل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعلقها أيضاً بنفسها من غير أن يتضاعف اعتباراتك المتعقلة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب. وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك تعقل ذاتك مع أنك لست بمحل لها بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك. ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله. فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن يحل فيه. فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه. وإذا تقدم هذا فاقول: قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين علي ما مر وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول. فإذا حكمت بكون العلتين أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما مبايناً للأول والثاني متقرراً فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك. فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الأول الواجب ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل

الصفحة : ٥٤٩

بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. فهذا أصل إن حققته وبسطته انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاماً بسيطاً لايليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار هيهنا على هذا الإيماء أولى. إشارةٌ الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه يتخصص به كالكسوف الجزئي فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها أو تعقلها كما تعقل الكليات. وذلك غير الإدراك الجزئي الزماني الذي يحكم أنه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا. ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع وإن كان معقولاً له على النحو الأول لأن هذا إدراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله. وذلك الأول يكون ثابتاً لدهر كله وإن كان علماً بجزئي وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان أول الحالين محدود عقله ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده يريد التفرقة بين إدراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن أن يتغير وبين إدراكها على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين أن الأول تعالى بل كل عاقل فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول دون الثاني وإدراكها على الوجه الثاني لا يحصل إلا بالإحساس والتخيل أو ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية. وقبل تقرير ذلك

نقول: كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فإن قولنا: هذا الإنسان يقول هذا القول في هذا الوقت. جزئي وقولنا: الإنسان يقول القول في وقت. كلي. ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان والوقت. والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد
الصفحة : ٥٥٠
بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها أو ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل إلى إدراكها إلا الحس وما يجري مجراه. فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقياً بحاله. اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هي مخصصة. وإذا ثبت هذا فنقول: كل من أدرك علل الكائنات من حيث إنها طبائع وأدرك أحوالها الجزئية وأحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وأدرك الأمور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث يكون الجميع واقعة في أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلاً فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغايرة إياها بشيء وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في أزمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلي. ونعود إلى شرح الكتاب فقوله الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات إشارة إلى إدراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب بأسبابها ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كلياً يقينياً غير ظني ثم قالمنسوبة إلى مبدء نوعه في شخصه ذلك لأنها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنها موجودة في غيره. والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضاً ثم قال يتخصص به أي يتخصص تلك الجزئيات بطبيع ذلك المبدء. وإنما نسبها إلى مبدء كذلك لأن الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولاً لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك. وباقي كلامه ظاهر إلى قوله وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر في موضع كذا إلى آخره. معناه أن من يعقل أن بين كون القمر في أول الحمل مثلاً وبين كونه في أول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه من أول الحمل عشر درجات فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمراً ثابتاً قبل وقت الكسوف ومعه وبعده. فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف بزمان أول الحالين أعني كون القمر في أول الحمل واجب فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به أو بما يجري مجراه. وليس زيادة غير محتاج إليه كما ظنه الفاضل
الصفحة : ٥٥١
الشارح. تنبيه وإشارةٌ قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات إلى أصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره. وتلك القسمة أن يقال: الصفة إما أن تكون متفردة في الموصوف غير مقتضية لإضافته إلى غيره وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره وليست بمتقررة في ذاته وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً.

وهي تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه وإلى ما يتغير بتغيره. فهذه أربعة أصناف. قوله: منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الوصف الأول من الأربعة وهو ظاهر. والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل. قوله: ومنها مثل أن يكون الشيء قادراً على تحريك جسمٍ ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنه قادر على تحريكه فاستحال إذن هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في إضافته. فإن كونه قادراً صفة له واحدة تلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك أجسام بحالٍ ما مثلاً لزوماً أولياً ذاتياً ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولاً ثانياً فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافات المتعينة تعلقٌ ما لا بد منه فإنه لو لم يكن زيد أصلاً في الإمكان ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ما ضر ذلك في كونه قادراً على التحريك. فإن أصل كونه قادراً لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط. فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئةٌ ما للذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف إليه. فإن القادر على تحريك زيد لا

يصير غير قادر في ذته عند انعدام زيد ولكن تتغير إضافته تلك فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته. والسبب في ذلك أن القدرة تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوماً أولياً ذاتياً وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوماً ثانياً غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة. وأما الجزئيات فقد تتغير وبتغيرها تتغير الإضات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للأول لأنه صفة متقررة ذات إضافة والأول متقررة عارية عن الإضافة. ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً فإن كونه عالماً بشيء ما تختص الإضافة به حتى أنه إذا كان عالماً بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون عالماً بجزئي جزئي بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً يلزمه إضافة مستأنفة وهيئة للنفس مستجدة لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادراً له بهيئة واحدة إضافات شتى. فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة أيضاً وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فإن العالم يكون زيد فيالدار يتغير علمه بخروجه عن الدار. وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا تتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولاً وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانياً. أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلى فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة إلا إذا استؤنف العلم وجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقاً آخر. ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان حيواناً. فإذن العلم بكون الإنسان جسماً علم مستأنف له

إضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق ذلك العلم. ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها لا في الإضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة

الصفحة : ٥٥٣

قوله: فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية وهي أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن تتبدل صفاته المتقررة العارية عن الإضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي تتغير بتغير الإضافة ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الإضافات ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً. ولا يمكن أن يكون في إضافات قريبة لازمة لزوماً أولياً فإن التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات. وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير. فهذا تقرير كلامه. وإنما رسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة واعتراض الفاضل الشارح بأن الإضافة وجودية عندهم فإذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في لاصفات الحقيقية. ليس بوارد لأنهم بينوا أن الإضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض. ومعناه ليس إلا وقوع الشيء الذي يظن أن الإضافة عارضة له كالقدرة على تحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت الإضافة له كالقدرة على التحريك مطلقاً. على أن وجود الإضافة هو كون الشيء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل. فلا يحدث من تغير الغير تغير الشيء بل يحدث منه تغير في الأمر المعقول فقط. نكتةٌ كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة وكونك قادراً عالماً هو كونك في حالة متقررة في نفسك تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة. فأنت بهما ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة إشارة إلى الصنف الثاني من الأصناف الأربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الأخيرين لئلا يلتبس بعضها ببعض. وذلك ظاهر. تذنيبٌ فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل. فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس

الصفحة : ٥٥٤

العالي عن الزمان والدهر هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو إنما حصل من انضياف قولنا: واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع إلى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا: كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز أن تتبدل صفاته على التفصيل المذكور. ثم إن هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن الكل معلول للواجب العالم بذاته. والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعاً لهذا الوهم: أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال. واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظواهر. وذلك لأن الحكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل وإن كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة. فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور. وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم. ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر وهو أن يقال:

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به. وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها. والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل. والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير فإذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول ويجب أن يدركها على الوجه الثاني. قوله: ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل. وأقول في تقريره: لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بإبداع الأول الواجب إياها كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة في

المادة على سبيل الإبداع ممتنعاً إذ هي غير متأتية لقبول صورتين معاً فضلاً عن تلك الكثرة وكان الجود الإلهي مقتضياً لتكميل المادة بإبداع تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل قدر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها. والمادة كاملة بها. وإذا تقرر ذلك فاعلم: أن القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع. والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل: وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم. والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين. وهناك يظهر معنى قول الشيخ: إن كل شيء يوجده الأول بوسط أو بغير وسط يتأدى قدره الذي هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه تأدياً على سبيل الوجوب. إشارةٌ فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر. وقد مر في النمط السادس أيضاً ذكر ذلك. وإنما أورده هناك بعد ذكر أن العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم أن نظام الموجودات كيف صدر عن الأول من غير قصد. وأعاده هيهنا بعد نفي إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم أن النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه. وموضع هذا البحث هو هذا الموضع. وإنما أورده في النمط السادس لغرضٍ ما وهو إزالة الوهم المذكور. ولذلك بدء كلامه ثمة بقوله لا تجد مخلصاً إن طلبت وبدء كلامه هيهنا بتقرير المراد. إشارةٌ الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها إلا وتكون بحيث يعرض منها شرٌّ ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات. وفي القسمة أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة. وإذا كان الجواد المحض مبدءاً لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها. وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه فإن في أن لا يوجد خير

كثير ولا يؤتى به تحرزاً من شر قليل شراً كثيراً. وذلك مثل خلق النار فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل مؤونتها في تكميل الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤام ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية. وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن يكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن يتأدى أحوالها في حركاتها وسكوناتها. وأحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية وإن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم إلى أن يقع لها خطأ في عقد ضارٌّ في المعاد وفي الحق أو فرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غضب ضارٌّ في أمر المعاد. وتكون القوى المذكورة لا تغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين وفي أوقات أقل من أوقات السلامة. ولأن هذا معلوم في العناية الأولى فهو كالمقصود بالعرض. فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلاً مرضي به بالعرض لما فرغ عن بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك أراد أن يشير إليه. ويجب أن يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب. فأقول: الشر يطلق على أمور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان ك شيءٍ ما من شأنه أن يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى أمور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه إلى كمال عن الوصول إليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالأفعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالأخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك. فإنا إذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفيةٌ ما أو بالقياس إلى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات إنما هو شر بالقياس إلى الثمار لإفساده أمزجتها. فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها. والبرد إنما صار شراً بالعرض لاقتضائه ذلك. وكذلك السحاب. وأيضاً الظلم والزنا ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلاً بشر بل هما من تلك

الصفحة : ٥٥٧

الحيثية كمالان لتينك القوتين إنما يكونان شراً بالقياس إلى المظلوم أو إلى السياسة المدنية أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين. فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كماله. وإنما أطلق على أسبابه بالعرض لتأديتها إلى ذلك. وكذلك القول في الأخلاق التي هي مباديها. وكذلك الآلام فإنها ليست بشرور من حيث هي إدراكات لأمور ولا من حيث وجود تلك الأمور في أنفسها أو صدورها عن عللها. إنما هي شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه أن يتصل. فإذن قد حصل من ذلك أن الشر في ماهيته عدم وجود أو عدم كمال لموجود من حيث أن ذلك العدم غير لائق به أو غير مؤثر عنده وأن الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور. إنما هي شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام فالشرور أمور إضافية مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة وأما في نفسها وبالقياس إلى الكل فلا شر أصلاً. ونعود بعد تقرير هذا المعنى إلى الشرح فنقول: الأشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم إلى ما لا شر فيه أصلاً وإلى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلاً. والقسم الثاني ينقسم إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر وإلى ما يتساويان فيه وإلى ما يغلب فيه ما هو شر. وهذه خمسة أقسام: الأول: ما لا شر فيه أصلاً. وهو موجود. فإن الموجودات التي لا تشتمل على أمر بالقوة كالعقول لا شر فيها أصلاً. والثاني: ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر.

وهو أيضاً موجود. فإن الموجودات التي لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة في الحرارة إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالإحراق يكون بالغة في الحرارة إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات بالإحراق يكون لا محالة من هذه الصنف. وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحالة والاستحالة والكون والفساد. وهي قليلة بالقياس إلى الكل. ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً فيها قليل. فإنه لا يقع إلا في أجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الأوقات.

وأما الأقسام الثلاثة الباقية التي تكون شراً محضاً أو يغلب الشر فيها أو يساوي ما ليس بشر فغير موجود لأن الوجودات الحقيقية والإضافية في الموجودات لا محالة يكون أكثر من الأقسام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور. والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله: الأمور الممكنة في الوجود إلى قوله ومصادمات المتحركات وإلى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة أمور شري إما على الإطلاق أو بحسب الغلبة. واحتج على وجود الأولين بقوله وإذا كان الجود المحض إلى قوله وفي أوقات أقل من أوقات السلامة وأورد في الأمثلة الألم والأذى الحاصلين للحيوانات جميعاً والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي إنسان والأمور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في أمر المعاد يعني الأخلاق الرذيلة والملكات الذميمة. فإن هذه الأشياء هي معظم ما ينسب إلى الشرور. وذكر أن أجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الأفعال لا يغنى غناها إلا أن تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الأشياء وهي أقلية الوجود وإن كانت كثيرة العدد ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة في العناية الأولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن أن تكون منفكة عنها. قال الفاضل الشارح: هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة. أما مع القول بالإيجاب أو بنفي الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية لا يكون السؤال بلم عن أفعاله وارداً. فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول. والجواب: أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على أن الصادر عنه ليس بشر فإن صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر. ثم قال: إنهم يستدلون على كون الشر عدماً. وهو ليس بصحيح لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة إلى الاستدلال وإن أرادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك إلى معرفة ماهية الشر لأن التصديق مسبوق بالتصور. وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقيناً. والجواب: أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظة الشر فينظرون في

وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب إليها بالعرض لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها. وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح. وليس باستدلال تمثيلي. غاية ما في الباب أنه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق إليها إلا الاستقراء. ثم إن الفاضل الشارح حكم بأن الشر هو الألم وحده وهو وجودي وأن الخير هو إما عدم الألم يعني السلامة وإما

ضده يعني اللذة. وأطال كلامه في بيان أن الآلام في الدينا أكثر من اللذات. وهو يقتضي كون الشر غالباً. ثم ذكر: أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا: إن قول القائل: لم خلق الله الخلق. باطل. لأنه تعالى خالق لذاته لا لعلة. وهو ينافي القول بتعليل الشر. فإذن خوضهم في ذلك من باب الفضول.
أقول: لا حاجة بنا هيهنا إلى إيراد جوابه فإن ما مر كاف فيه. وهم وتنبيه ولعلك تقول: إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب. فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر فاسمع أنه كما أن أحوال البدن في هيئة ثلاثة: حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمستقام أو السقيم. والأول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية قسطاً وافراً أو معتدلاً أو يسلمان. كذلك حال النفس في هيئتها ثلاثة: حال البالغ في فضيلة العقل والخلق. وله الدرجة القصوى في السعادة الأخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات إلا أن جهلة ليس على الجهة الضارة في المعاد وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد إلا أنه في جملة أهل السلامة ونيل حظٍ ما من الخيرات الآجلة وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضه الأذى في الآخرة. وكل واحد من الطرفين نادرن والوسط فاش غالب.
وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل صار لأهل النجاة غلبة وافرة لما كان قوى الإنسان التي يحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ويصير بسببها سعيداً أو شقياً ثلاثاً: نطقية وغضبية وشهوية. وكانت السعادة والشقاوة العاجلتان مستحقرة بالقياس إلى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر أضداد ما ينبغي أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى أعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء لا سيما في الآجل. وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الإنسان الذي هو أشرف أنواع الكائنات.
الصفحة : ٥٦٠
فأزال الشيخ هذا الوهم بأن وجود الجهل الذي هو ضد اليقين أعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر. وكذلك في القوتين الأخيرتين فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها. والعام الفاشي هو الأخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة. وشبه النفوس في هذه الأحوال بالأبدان في الجمال والصحة الغايتين أو في القبح والمرض الغايتين أو في الحالة المتوسطة بينهما. ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب فإذن الشر ليس بغالب. وذلك لأن الشقاوة الأبدية تختص بالطرف الأخس على ما يجيء بيانه. وهو معنى قوله وآخر كالمسقام والسقيم هو عرضة الأذى في الآخرة يقال: هو عرضة الشيء وعرضة للشيء إذا كان منتصباً لشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره. وباقي عباراته واضحة. تنبيه ولا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلاً إلا باستكمال في العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة وإنما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه. وذلك في أقل أشخاص الناس. ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس وهو ظاهر. وقوله: باتكة لعصمة النجاة أي قاطعة. والعصمة هيهنا اسم لما يعتصم به الإنسان أي يستمسك به لئلا يسقط وقوله: بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على أن ما عداهما إما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً وإنما قال: واستوسع رحمة

الله ملاحظة لقول عز من قائل: ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون. فإن فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصٍ ما لأهل الطرف الأشرف بها.
الصفحة : ٥٦١
وهم وتنبيه أو لعلك تقول: هلا أمكن أن يبرء القسم الثاني عن لحوق الشر. فيكون جوابك: أنه لو برىء عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم وكان القسم الأول وقد فرغ عنه. وإنما هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة فإذا برىء عن هذا فقد جعل غير نفسه فكان النار جعلت غير النار والماء غير الماء. وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غني عن الشرح. وهم وتنبيه ولعلك تقول أيضاً: فإن كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه: أن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر. ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجوداً في الأسباب التي تثبت فتنفع في الأكثر والتصديق تأكيد للتخويف فإذا عرض من أسباب القدر أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطأ وأتى بالجريمة وجب التصديق لأجل الغرض العام وإن كان ملائم لذلك الواحد ولا واجباً من مختار رحيم لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ولو يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل فيقطع عضو ويؤلم لأجل البدن بكليته ليسلم. وأما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم وأفعال مقابلة لها ووجوب ترك هذا والأخذ بتلك على أن ذلك من المقدمات الأولية فغير واجب وجوباً كلياً بل أكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح. ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين. وإذا حققت الحقائق فليلتفت إلى الواجبات دون أمثالها. وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات في موضعها تقرير السؤال أن يقال: إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقاً لما تمثل
الصفحة : ٥٦٢
هناك. فلم يعاقب الإنسان على شيء يصدر عنه على سبيل الوجوب. والشيخ أجاب عنه أولاً بجواب تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله: إن العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن إلى قوله: ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر. وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها. فكأنها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة. لكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما توصف في التفاسير والأخبار. فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله: وأما العقاب الذي يكون على جهة أخرى من مبدء له من خارج فحديث آخر أي إثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان سمعياً. ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الإلهية أي ليس بشر. فقال: ثم إذا سلم معاقب من خارج فإن ذلك أيضاً يكون حسناً وأراد بالحسن هيهنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب إليه المتكلمون على

ما سيأتي. واستدل على ذلك بأن وجود التخويف في مبادىء الأفعال الإنسانية حسن لنفعه في أكثر الأشخاص. والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو أيضاً حسن. ثم بين أن هذا التعذيب إنما يكون شر بالقياس إلى الشخص المعذب ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي أي لا ينظر إليه. فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل. واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فإن الحكم بوجوب ذلك وإن كان مشتملاً على شر ما مقبول عند الجمهور. وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية.
وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة إنما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم: تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه إذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته وتبعيدهم عن معصية وتعذيب العاصين عدل منه حسن والإخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل

يعدونها من البديهيات. فذكر الشيخ: أن تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور. ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الأشخاص الإنسانية على ما مر في المنطق. فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح. قال الفاضل الشارح: هذا الجواب ضعيف: أما أولاً: فلأنه مبني على وجوب التخويف فكما يقال: إن كان القدر فلم العقاب. يجوز أن يقال: إن كان القدر فلم التخويف. فيكون حكمهما واحداً فإذن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر وأما ثانياً: فلأنه لا يتمشى على قول المليين لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين. وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح أن يقال: لأن العقاب أيضاً من القدر وطلب علة ما يقتضيه وأقول على الأول: القول بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون: لا فاعل ولا مؤثر في الوجود إلا الله. والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله. فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته وكلاهما مستندان إلى أسبابهما. ومن أسباب إرادة فعلا لخير التخويف. فإذن وقوع التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشي. وهو لا ينافي كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عنده. وأما على أصول الأشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليل به باطلاً على ما قاله الفاضل الشارح. وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق. ولذلك يقولون: لا يسئل عما يفعل. وعلى الثاني: أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الإلهية في هذا الباب. وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم.

النمط الثامن في البهجة والسعادة البهجة: السرور والنضرة. والسعادة: ما يقابل الشقاوة. والمراد منهما الحالة التي تكون أو تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال. وهم وتنبيه إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هي الحسية وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية.

وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييزٌ ما فيقال له: أليس ألذ ما يصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبةٍ ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد ونحوهما قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرئاسة مع صحة جسمه في صحبة حشمه فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم. وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام ما يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به. وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحق هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة الأقران والمبارزين وربما اقتحم الواحد على عددهم ممتطياً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل إليه وهو ميت. فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية. وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه. والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها. فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية! أقول: العطب: الهلاك. واقتحم: أي دخل من غير روية. والدهم: العدد الكثير. وأعلم أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط. ثم إن العوام يظنون أن اللذات هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها إلى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية. فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجوب لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة لوجوه:

الصفحة : ٥٦٥

منها: أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في أمر خسيس ربما يؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية. ومنها: أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضاً عليها. ومنها: أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه أو من الإقدام على الأهوال مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية إلى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي أهوال الموت والهلاك معها. وهذه صغريات تنضاف إليها كبرى مشهورة هي: أن كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ. فينتجان أن اللذات الباطنة مستعلية على الحسية. ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أن من سائر الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإن كلب الصيد تؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه على لذة الأكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها. ثم تدرج من ذلك إلى المقصود. فذكر أن اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت أعظم من الظاهرة فأن تكون العقلية أعظم منها أولى. وذلك لأن قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الإدراك وضعفه. فإن اللذة إدراكٌ ما على ما سيأتي. تذنيبٌ فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى قول من يقول: إنا لو حصلنا على جملة لا نأكل فيها ولا نشرب فيها ولا ننكح فأية سعادة تكون لنا. والذي يقول هذا فيجب أن يبصر ويقال: له: يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها ألذ وأبهج وأنعم من حال الأنعام بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها القائلون بأن السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت. ويلزمهم على رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الآكل

الشارب الناكح سعيداً أصلاً. ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم بإثبات تلك السعادة. ولذلك وسمه بالتذنيب. ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الأنعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فإن النسبة بينهما بعيدة جد بل
الصفحة : ٥٦٦
لا نسبة لأحدهما إلى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية. تنبيه إن اللذة هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو هند المدرك آفة وشر يريد التنبه على ماهية اللذة والألم ليبين بالنظر الحكمي أن السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة أتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لأهلها. فذكر أن اللذة هي إدراك ونيل. أما الإدراك فقد مر شرح اسمه وأما النيل فهو الإصابة والوجدان. وإنما لم يقتصر على الإدراك لأن درك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته. واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل إنما تتم بحصول ذاته. وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على الإدراك إلا بالمجاز. وإنما أوردهما معاً لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة. وقدم الأعم الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز. وإنما قال: لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل: لما هو عند المدرك: لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ للمتلذذ ووصوله إليه وإنما قال: ما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً بالقياس إلى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به. فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الأمر. والكمال والخير هيهنا أعني المقيسين إلى الغير هما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له أو أمر يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء. والفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءةً ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير. والشيخ إنما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وإنما قال: من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير. فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الألم كما ذكره. وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم: اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي. ولذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضع. قال الفاضل الشارح: تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع إلى قولنا: اللذة إدراك الموجود وكذلك الألم إدراك المعدوم. وذلك باطل: أما في اللذة فلأن إدراك احتراق
الصفحة : ٥٦٧
الأعضاء والأصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع أنها موجودات وأما في الألم فلأن العدم لا يحس به. فإن فسروا الخير باللذة أو ما يكون وسيلة إليها على ما هو المشهور رجع التعريف إلى قولنا: اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون وسيلة إليها. والكمال أيضاًإن فسروه بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به لزم أن يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات. قال: والتحقيق أن تصور ماهية اللذة والألم بديهي غني عن التعريف. وأقول: ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن إيراد أجوبة هذه الشكوك. والوجه في ذكر ماهية اللذة والألم مع كونها غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك بعينه. وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس. فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل

المعطم الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل. ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة. وبالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير. وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاثة التي تتعلق الأفعال الإرادية بها أعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل أن الحق خير عند كون العاقل قابلاً عما فوقه بالقياس إلى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفاً فيما دونه بالقياس إلى قوته العملية وأراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى. وأما العقلي الصرف فلا يختلف البتة. قوله: وكل خير بالقياس إلى شيءٍ ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداد الأول وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو كذلك أراد الفرق بين الخير والكمال. فذكر أن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول. والشيء لا يقصد شيئاً ولا يميل إليه إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثراً بالقياس إليه. وذلك يدل عليه اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثراً كما مر

وأما قوله باستعداده الأول ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان أحدهما يطرء على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيراً بالقياس إلى ذاته بل يكون خيراً بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارىء كالإنسان فإنه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم إذا طرء عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون هي خيراً بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول. والعجب أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد أن صرح الشيخ بأن الخير هو كمال مقيد بقيدٍ ما إلى أن كلام الشيخ مشعر بأن الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنياً عن الآخر. قوله وكل لذة إلى آخره. لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلقة بشيئين أحدهما: وجود كمال خيري والثاني: إدراك له من حيث هو كذلك. فإن المطلوب في هذا النمط مبني عليه. ولعل ظناً يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره. فجوابه بعد المسامحة والتسليم: أن الشرط كان حصولاً وشعوراً جميعاً. ولعل المحسوسات إذا استقرت لم يشعر بها. على أن المريض والوصب يجد عند الثؤوب إلى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي التدريج لذة عظيمة الوصب: المرض الطويل. يقال: وصب الشيء أي دام قوله تعالى: وله الدين واصباً. والثؤوب: الرجوع إلى الشيء بعد الذهاب عنه. والمغافصة: الأخذ على غرة. والغرض من الفصل: إيراد شك على شرح اللذة المذكورة. وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير مع أنا لا نلتذ بهما. وإيراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو أن الإدراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل. فإن استمرار المحسوسات تذهل النفس عن إحساسها والتنبيه على أنهما مع التجدد المقتضي للإدراك لذيذان جداً.

تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلاً عن لا يشتهى اشتهاء شايقاً. وليس أقول: كما أن الفصل الأول كان مشتملاً على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين يتعلق بهما اللذة

وهو الإدراك. فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس إلى الملتذ. ولما لم يكن هذا النقض مذهوباً إليه بوهم فإن الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه بخلاف الأول. تنبيه إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطف لفهمه زدنا فقلنا: إن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك. فإنه إذا لم يكن سالماً فارغاً أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم فمثل عليل المعدة إذا عاف الحلو وأما غير الفارغ فمثل الممتلىء جد يعاف الطعام اللذيذ. وكل واحد منهما إذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه عاف الطعام أي كرهه. والغرض من هذا الفصل أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو أن يقال: ولا شاغل ولا مضاد للمدرك أي يكون المدرك فارغاً عن الشغل سالماً عن المضاد. والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة. والباقي ظاهر.

الصفحة : ٥٧٠

تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به. فإذا انتعشت القوة أو زال العائق عظم الألم يريد أن ينبه على حال الألم أيضاً. فذكر أن اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الإدراك. فالألم أيضاً لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به. وهو ظاهر. تنبيه إنه قد يصح إثبات لذةٍ ما يقيناً ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقاً جاز أن لا نجد إليها شوقاً وكذلك قد يصح ثبوت أذىً ما يقيناً ولكن إذ لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز. مثال الأول: حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني: حال من لم يقاس وصب الأسقام عند الحمية يريد بيان أن العلم بوجود اللذة وإن كان يقينياً فهو لا يوجب الشوق إليها إيجاب الإحساس بها والعلم بوجد الألم وإن كان يقينياً فهو أيضاً لا يوجب الاحتراز عنه إيجاب الإحساس به وذلك لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا يقتضي إدراكها اقتضاء الإحساس بها. والعلم بما من شأنه أن يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة. ولذلك قيل: ليس الخبر كالمعاينة. وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين. ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والألم على ذكر الإدراك دون النيل على ما مر. وأهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقاً وتقابله المقاساة. والشيخ استعمل لفظة الذوق هيهنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة والإحساس باللذة لأن ذلك يقتضي تكراراً في المعنى. فإن معنى الإدراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر.

الصفحة : ٥٧١

تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس إليه خير. ثم لا شك في أن الكمالات وإدراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلاً أن يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما. وكمال القوة الغضبية أن تتكيف النفس بكيفية غلبة أو بكفية شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه. وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه أو ما يذكره. وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحق الأول قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرداً عن الشوب مبتدءاً فيه بعد الحق الأول بالجواهو العقلية العالية ثم الروحانية السماوية

والأجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل. وما سلف فهو الكمال الحيواني. والإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب والحسى شوب كله. وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة. وإن كثرت فبالأشد والأضعف. ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك. فنسبة اللذة العقلية إلى الشهوانية نسبة جلية الحق الأول وما يتلوه إلى نيل كيفية الحلاوة وكذا نسبة الإدراكين يريد إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية. وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط. وتقريرهما أن يقال: لما كانت اللذة إدراك كمال خيري يحصل لمدركٍ ما كان كل مستلذ به أي كل ما يعد لذيذاً فهو سبب كمال يحصل لمدركٍ ما. وذلك الكمال يكون خيراً بالقياس إلى ذلك المدرك. ثم إن الكمالات وإدراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء. فمنها: ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فإن كلتيهما في إفادة اللذة متساويان. ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة. وكذلك في سائر الحواسة الظاهرة. ومنها: ما يتعلق بالقوى الباطنية كتكيف الوهم بصورة شيء يرجوه أو بصورة شيء يتذكره فيذكره. وكذلك في سائرها. وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وإدراكات حيوانية لها

الصفحة : ٥٧٢

متفاوتة تتبعهما لذات بحسبهما. وللجوهر العاقل أيضاً كمال وهو أن يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الأول بقدر ما يستطيعه. فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المرتبة أعني الوجود كله تمثلاً يقينياً خالياً عن شوائب الظنون والأوهام على وجه لا يكون بين ذات العقل وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عقلاً مستفاداً على الإطلاق. ولاشك في أن هذا الكمال خير بالقياس إليه وأنه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له. فإذن هو ملتذ بذلك. وهذه هي اللذة العقلية. ثم إذا قايسنا بين اللذتين أعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا أما الأول فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي. والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره. فإذن الإدراك العقلي خالص إلى الكنه عن اشوب والحسي شوب كله. وأما الثاني فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى. وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة. وإن تكثرت فإنما تكثرت بالأشد والأضعف كالحلاوتين المختلفتين. فإذا كانت الكمالات العقلية أكثر وإدراكاتها أتم كانت اللذة التابعة لهما أشد لأن نسبة اللذة إلى اللذة كنسبة الكمال إلى الكمال والإدراك إلى الإدراك فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية بل لا نسبة إلى هذه. والفاضل الشارح أسند قوله نسبة اللذة إلى اللذة نسبة المدرك إلى المدرك والإدراك إلى الإدراك إلى الخطابة. وليس كما قال. فإن المحدود والحد يجب أن يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بأنه لون قابض للبصر ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض فوجب أن يكون بعض ما هو سواد أشد من بعض. وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طونيقا من المنطق. وقد ذكر هناك أنه موضع علمي. وقال أيضاً: إنا نجد عند الأكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندري أهي ثم ذكرتم: أن العاقل يدرك الملائم فهو ملتذ به. وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لأنه ليس بلغوي. فعليكم أن

تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية.
الصفحة : ٥٧٣
ثم قال: ومما يبطل قولكم: إن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع أنها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الإدراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة. والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعاً عن حصول شيء عند حصوله. والجواب: أنهم لم يقولوا: إنا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الأكل غير التي عند الشرب أو الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا الأمر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها. فوجدوه حاصلاً في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها. فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة. ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلاً للعقل حكموا بوجود للعقل. فإن ناقش مناقش في إطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى.
ون الثاني: أنهم لم يقولوا: إن اللذة إدراك فقط بل قالوا: إنها إدراك مشروط بشرائط. ولعل العالم بالمعلومات العاد للذة لا يكون مستجمعاً لتلك الشرائط. مثلاً لا يكون عالماً بأن حصول هذه العلوم خير له أو لا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له. ثم إنه استجمع الشرائط فلا نسلم أنه يكون عادم اللذة فإنا نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة يبتهجون بها أشد ابتهاج. ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعمٍ ما أو منكحٍ ما.
الصفحة : ٥٧٤
تنبيه الآن إذا كنت في البدن وفي شواغله وعلائقه ولم تشتق إلى كمالك المناسب أو لم تتألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك منك لا منه. وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد أن ينبه على حل إشكال يرد في هذا الموضع وهو أن يقال: كل قوة تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول أضداد تلك الكمالات لها كالباصرة فإنها تشتاق إلى النور وتتألم من الظلمة فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية فما بالها لا تشتاق إلى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها. فذكر في حله أن سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع إلينا لا إلى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها وأحال بيانه إلى ما سبق وهو أن اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات. وما لم تقبل عليها لم تجد ذوقاً منها. فلم يحصل لها شوق إليها. وأما أضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة لها. فلم تكن متألمة بها. تنبيه واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن إن تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كآلام متمكنة كان عنها شغل. فوقع إليها فراغ. فأدركت من حيث هي منافية. وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو ألم النار الروحانية فوق ألم النار الروحانية فوق ألم النار الجسمانية يريد أن ينبه على بقاء الأمور المضادة لكمالات النفس الإنسانية التي هي أسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذٍ لحصول سببه وعلى أن تلك الآلام أشد من الآلام البدنية. وألفاظه ظاهرة. تنبهٌ ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب يريد بيان مراتب الأشقياء. ونقدم لذلك مقدمة وهي أن نقول: فوات كمالات

النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون إمما لأمر عدمي كنقصان غريزة العقل أو
الصفحة : ٥٧٥
وجودي كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها. وهي راسخة أو غير راسخة. فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل. وهي أسباب النقصان. وكل واحد منها يكون إما بحسب القوة النظرية وإما بحسب القوة العملية. فتصير ستة. فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ. والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو أيضاً غير مجبور لكن يدوم به التعذب لأنه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه. والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه أيضاً داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بأنه مجبور. والثلاثة الباقية أعني النظرية الغير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالأخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواش غريبة. وجميعها يزول بعد الموت إما لعدم رسوخها وإما لكونها هيئة مستفادة من الأفعال والأمزجة. فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه. ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين.
الصفحة : ٥٧٦
تنبيه واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشيقة إلى الكمال. وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب. والبله بجنبة نجية خ من هذا العذاب. وإنما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحق. فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء يريد أن يميز في هذا الفصل بين الناقصين المنعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به أو لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم. فنقول: النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق إلى كمالاتها لأنها لم تعرفها أصلاً. فإن الحكم بأن للنفوس كمالات حقيقية ليس بأولى. والتي لها شوق إليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري أن لها كمالاً ما ثم إنها إن لم تكتسب الكمال فلا يخلو إما إن اكتست ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وإن كانت معترفة به من حيث الإنية أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه أو لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة إياه. فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم. وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه وهو فطانتهم البتراء. وأسوئهم حالاً الجاحدون. وهم الذين يتعذبون دائماً فقط. وأما أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله. والأبله في اللغة: هو الذي غلب عليه سلامة اصدر وقلة الاهتمام: يقال: عيش أبله: أي قليل الغموم. فهؤلاء لا يتعذبون لأنهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين إليها. واعترض الفاضل الشارح بأن النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بأنها حقة إذا فارقت الأبدان فإن أن جاز يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضاً. وحينئذ تغير من أهل السعادة وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت. فلا تكون مشتاقة متعذبة. والجواب: أن النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما أدركته على الوجه الذي أدركته. فكأنها كانت ذوات إدراك فقط. فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها. وأما التي تمثلت

أضداد اكمال فيها واعتقدت أنها كمال ورجت الوصول إلى ما أدركته فإنها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته
الصفحة : ٥٧٧
فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول إليه لا بزوال الجزم عنها. تنبيه والعارفون المتزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا. وقد عرفتها يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية. فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية. وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة. فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام. وإنما قال خلصوا إلى عالم القدس لأنهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له. فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول. تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي. وإنما يتحققه من هو ميسر له. وألفاظه غنية عن الشرح.
الصفحة : ٥٧٨
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية إذا سمعت ذكراً روحانياً يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه وأصابها وجد مبرح مبرج - خ مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها إلى حيرة ودهش. وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريباً شديداً. وذلك من أفضل البواعث. ومن كان باعثه إياه لم يقنع إلا بتتمة الاستبصار. ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة أقنعه ما بلغه الغرض. فهذه حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها: أي لم يغلظها. والفظ من الرجال: الغليظ. والجاسية: الشديدة الصلبة يقال: جسأت يده - بالهمزة - أي صلبت. وغشيها: أي غطاها. ووجد مبرح: أي شددي. يقال: ضربه ضرباً مبرحاً: أي بشدة وبرح به الأمر أي جهده. والمنافسة: الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم. والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال. ومعنى قوله: ومن كان باعثه إياه أي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع إلا بالوصول التام إليه ومن كان باعثه شيئاً غير ذلك وقف عند حصول غرضه.
الصفحة : ٥٧٩
تنبيه وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم. ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه. ولعل ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل. واعلم أن من القدماء من زعم أنها تفنى لأن النفس إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها. فالخالية عنها معطلة. ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب. ثم القائلون ببقائها قالوا: إنها تبقى غير متأذية

لخلوها عن أسباب التأذي. والخلاص فوق الشقاء. فإذن هي في سعة من رحمة الله تعالى. ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم: أكثر أهل الجنة البله. ثم إنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك وكانت مما لا يدرك إلا بآلات جسمانية. فذهب بعضهم إلى أنها تتعلق بأجسام أخر. ولا تخلو إما أن لا تصير مبادىء صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه أو تصير فتكون نفوساً لها وهذا هو بالتناسخ الذي سيبطله الشيخ. أما المذهب الأول فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدء والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول - وأظنه يريد الفارابي - قال قولاً ممكناً: وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع وهذه مهيأة وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانية أو حيوانية لأنها لا تتعلق بها إلا ما يكون نفساً لها فيجوز أن تكون أجراماً سماوية لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام أو مدبرة لها. فإن هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل ثم تتخيل الصورة التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه. فإن كان اعتقاده في نفسه وأفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما تخيلتها وإلا فشاهدت العقاب. كذلك قال. ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً الذي لا

يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به لا بالبدن. فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور. ولولا مخافة التطويل لأوردته بعبارته. والشيخ جوز بعد ذلك أن يفضي التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين. ولي في أكثر هذه المواضع نظر. قوله: فأما التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه مستحيل وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه وقارنتها النفس المستنسخة. فكان لحيوان واحد نفسان. ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس مفارقة يستحق بدناً واحداً فيتصل به أو يتدافع عنه متمانعة. ثم أبسط هذا واستعن بما تجده في مواضع أخر وهذا هو المذهب الثاني. وقد أورد على إبطاله حجتين: إحديهما أن يقال: لما ثبت أن تهيؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت أن كل مزاج بدني يحدث فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن. فإذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان كان للبدن المستنسخ نفسان: إحديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه. فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان. وهذا محال لأن النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه. وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن. فلا تكون نفساً له. هذا خلف. والحجة الثانية أن يقال: النفس المستنسخة إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول أو تتصل به قبله بزمان أو بعده بزمان. فإن اتصل به في تلك الحالة فإما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة أو يكون قد حدث قبله. وإن كان قد حدث في تلك الحالة فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية أو يكون عدد النفوس أكثر أو يكون أقل. وعلى التقدير الأول يجب أن يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر ووجب أيضاً أن يكون عدد وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد إما متشابهة في استحقاق الاتصال به أو مختلفة.

والأول يقتضي إما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه وإما أن تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الأول وقد فرضناها متصلة هذا خلف. والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف. وعلى التقدير الثالث لا يخلو إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال أو يبقى بعض الأبدن المستعدة للنفس بلا نفس. وهو أيضاً محال أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ويحدث للبعض الآخر نفوس أخر. ويلزم منه محالان أحدهما: اتصال تلك النفوس ببعض تلك الأبدان دون بعض من غير أولوية والثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقة دون بعض من غير أولوية. وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة. فذلك البدن لا يخلو إما أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون. ويلزم على الأول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها. وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلاً في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الأزمنة. ولا نحتاج إلى القول بالتناسخ. وأيضاً لا يخلو إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفاً على حدوث مزاج مستعد أو لم يكن. ويلزم على الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج. وتعود المحالات المذكورة وعلى الثاني أن يتخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليه وهو محال. وهيهنا قد تمت الحجة الثانية. والشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني وإلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله: واستعن بما تجده في مواضع أخر لنا إشارةٌ أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالاً الذي هو بريء عن طبيعة الإمكان والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه. والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذاتٍ ما والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج إذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق أن لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للأمر الحسي. فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما وفاته شيءٌ ما. وأما

الصفحة : ٥٨٢

العشق فمعنى آخر. والأول عاشق لذاته من ذاته عشق من غيره أو لم يعشق ولكنه ليس لا لما فرغ عن بيان أحوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى أن وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك. فذكر أنها مترتبة في خمس مراتب: أوليها: مرتبة الواجب الأول تعالى. وإنما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لأن إطلاقها على الواجب الأول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور. وإنما كان الأول أجل مبتهج بشيء لأن كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وإدراكه هو الإدراك التام فقط. فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته أكمل الابتهاجات على الإطلاق. واعلم أن كل خير مؤثر وإدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له. والحب إذا أفرط سمي عشقاً وكلما كان الإدراك أشد خيرية كان العشق أشد. والإدراك التام لا يكون إلا مع الوصول التام. فالعشق التام لا يكون إلا مع الوصول التام. ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجاً تاماً. فإذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذاتٍ ما هي المعشوقة. ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه أحدهما بالآخر أشار إلى الشوق أيضاً وذكر أنه الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج. ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق حاضراً من وجه غائباً من وجه. ثم أثبت العشق الحقيقي للأول تعالى لحصول معناه هناك. فإنه الخير المطلق وإدراكه لذاته أتم الإدراكات. ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه وإن

كان غير مستعمل عند الجمهور لأنه مستعمل في عرف الإلهيين من الحكماء والمحققين من أهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء وبين أنه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وأنه معشوق أيضاً لغيره بحسب إدراك الغير له. واعترض الفاضل الشارح بأن الحب إن كان هو الإدراك كان قولكم: إدراك الكامل يوجب حبه إستدلالاً بالشيء على نفسه وإن كان غيره كان إدراك الأول لكماله مخالفاً لإدراك غيره لكمال آخر. والمختلفات لا يجب اشتراكها في الأحكام. فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير موجباً للحب وإدراكه تعالى غير موجب له. والجواب: أن الحب ليس هو الإدراك فقط بل هو إدراك المؤثر من حيث هو مؤثر وإدراك الكمال إنما يوجب حبه لكون الكمال مؤثراً. ولما كان الكمال وإدراكه موجودين للأول تعالى

الصفحة : ٥٨٣

حكموا بثبوت الحب هناك. قوله: ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية. فليس ينسب إلى الأول الحق ولا إلى النائلين من خلص أوليائه القدسيين شوق قوله: وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين. فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون. ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصناف منهم أذىً ما. ولما كان الأذى من قبله كان أذى لذيذاً. وقد تحاكى مثل هذا الأذى من الأمور الحسية محاكاة بعيدة جداً حال أذى الحكة والدغدغة. فلربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه. ومثل هذا الشوق مبدء حركةٍ ما فإن كانت تلك الحركة مخلصة إلى النيل بطل الطلب وحقت البهجة. والنفوس البشرية إذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان أجل أحوالها أن تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق. اللهم إلا في الحياة الأخرى. وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الإنسانية ما دامت في الأبدان. وقد أثبت لهم العشق والشوق معاً وبحسب الشوق الأذى. وذكر أن الأذى لذيذ والأذى الذي يصل من المعشوق إلى العاشق إنما يكون عنده لذيذاً لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه. ووصول الأثر أثر الوصول. وشبه هذا الأذى اللذيذ بأذى الحكة والدغدغة ثم ذكر أن ذلك تشبيه بعيد. وذلك لوجهين: أحدهما أن الأذى واللذة في الدغدغة جسمانيان وهيهنا عقليان. والثاني: أن الأذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما قوله: ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة. والشوق في المرتبة الأخيرة هو سبب تأذيها في المعاد. على ما مر. وألفاظه ظاهرة.

الصفحة : ٥٨٤

تنبيه فإذا نظرت في الأمور وتأملتها وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كما لا يخصه وعشقاً إرادياً أو طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً طبيعياً أو إرادياً إليه إذا فارقته رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هو به عناية. فهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلاً لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في أثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها أراد أن ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية. فذكر ذلك إجمالاً وأحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على إثبات الكمالات الأولى والثانية لجميع أنواع الأجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالإرادة والطبيعة. وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة عندها. فهي عاشقة بالقياس إليها ومشتاقة إليها إذا فارقته. وألفاظه ظاهرة. وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه

في جميع الكائنات. النمط التاسع: في مقامات العارفين لما أشار في النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها أراد أن يشير في هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الأمور العارضة لهم في درجاتهم. وقد ذكر الفاضل الشارح: أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه بعده.

الصفحة : ٥٨٥

تنبيه إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم. فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم. يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها. ونحن نقصها عليك الجلباب: الملحفة وما يتغطى به من ثوب وغيره. ونضا الثوب: أي خلعه. والمراد من قوله فكأنهم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها وتجردوا عنها إلى عالم القدس أن نفوسهم الكاملة وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الأبدان لكنه كان قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشر ولهم أمور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن إدراكه الأوهام وتكل عن بيانه الألسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت. وهو المراد من قوله عز من قائل: فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين. وأمور ظاهرة عنهم هي آثار كمال وإكمال يظهر من أقوالهم وأفعالهم وآيات تختص بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي أمور يستنكرها من ينكرها أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها أي يستعظمها من يقف عليها ويقربها. قوله: وإذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة للأمان وإبسال. فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك وأن إبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ثم حل الرمز إن أطقت سرد الحديث: أي أتى به على ولائه. وفلان يسرد الحديث: إذا كان جيد السياق له. وسلامان: شجرة واسم لموضع وأيضاً من أسماء الرجال. والإبسال: التحريم وأبسلت فلاناً إذا أسلمته للهلكة أو رهنته والبسل: الحبس والمنع وقيل: البسل: المخلى. قال الفاضل الشارح في هذا الموضع: إن ما ذكره الشيخ من جنس الأحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه. فإذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب.

الصفحة : ٥٨٦

قال: وأجود ما قيل فيه: إن المراد بسلامان آدم عليه السلام وبإبسال الجنة. فكأنه قال: المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وبإخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات. وأقول: كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان. وتون سياقتها مشتملة على ذكر طالبٍ ما لمطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق إبسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله. ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب فإن هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم وحكاياتهم. وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان أنه يذكر: أن ابن الأعرابي أورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان

وقعا في أسر قوم أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم. ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ من الأسر وأبسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك. وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وإبسال صاحبه. وأنا لا أتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور. وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب هيهنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب.
فإن كان ذلك كذلك فسلامان وإبسان ليسا مما وضعهما اشيخ على بعض الأمور وكلف غيره معرفة ما وضعه بل هو ذكر أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وإبسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب إنما هو موقوف على استماع تلك القصة. وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه ثم إني أقول: قد وقع إلى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى سلامان وإبسال: إحداهما وهي التي وقعت أولاً إلى ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الأقاليم وكان الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير أن يباشر امرءة فدبر الحكيم حتى تولد من نطقته في غير رحم امرءة ابن له وسماه سلامان وأرضعته امرءة اسمها إبسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وأمره بمفارقتها. فلم يطعه وهربا معاً إلى وراء بحر المغرب.
الصفحة : ٥٨٧
وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرف في أهاليها. فاطلع بها عليهما ورق لهما وأعطاهما ما عاشا به وأهملهما مدة ثم إنه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرءة فجعلهما بحيث يشتاق كل إلي صاحبه ولا يصل إليه مع أنه يراه فتعذبا بذلك. وفطن سلامان به ورجع إلى أبيه معتذراً ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له مع عشق إبسال الفاجرة وإلفه بها.
فأخذ سلامان وإبسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك وغرقت إبسان واغتم سلامان. ففزع الملك إلى الحكيم في أمره. فدعاه الحكيم وقال: أطعني أرسل إبسالاً إليك. فأطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة الزهرة فأراها الحكيم إياها بدعوته لها فشغفها حباً وبقيت معه أبداً فتنفر عن خيال إبسال واستعد للملك بسبب مفارقتها. فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم الهرمين بإعانة الملك واحداً للملك وواحداً لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما. ولم يتمكن أحد من إخراجها غير أرسطو. فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون. وسد الباب وانتشرت القصة. ونقلها حنين بن إسحق من اليوناني إلى العربي. وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه على وضع لا يعلق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لأنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة. فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات وإبسال هو القوة البدنية الحيوانية التي تستكمل النفس وتألفها وعشق سلامان لإبسال: ميلها إلى اللذات البدنية ونسبة إبسال إلى الفجور: تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب: انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق وإهمالهما مدة: مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان: بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان إلى أبيه: التفطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل وإلقاء نفسيهما في البحر تورطهما في

الهلاك أما البدن فلانحلال القوى والمزاج وأما النفس فلمشايعتها إياه وخلاص سلامان: بقاؤها بعد البدن واطلاعه على صورة الزهرة: التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك: وصولها إلى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر: الصورة والمادة الجسمانيتان. فهذا تأويل القصة.

الصفحة : ٥٨٨

وسلامان مطابق لما عنى الشيخ وأما إبسال فغير مطابق لأنه أراد به درجة العارف في العرفان. وهيهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال. فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ. وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها. وأما القصة الثانية وهي التي وقعت إلى بعد عشرين سنة من إتمام الشرح وهي منسوبة إلى الشيخ. وكأنها هي التي أشار الشيخ إليها فإن أبا عبيد الجوزجاني أورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وإبسال له. وحاصل القصة: أن سلامان وإبسال كانا أخوين شقيقين وكان إبسال أصغرهما سناً وقد تربى بين يدي أخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلاً متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً قد عشقته امرءة سلامان وقالت لسلامان اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فأشار سلامان بذلك وأبى إبسال من مخالطة النساء. فقال له سلامان: إن امرأتي لك بمنزلة أم. ودخل عليها وأكرمته وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض إبسال من ذلك ودرت أنه لا يطاوعها. فقالت لسلامان: زوج أخاك بأختي فأملكها به وقالت لأختها: إني ما زوجتك بإبسال ليكون لك اصة دوني بل لكي أساهمك فيه وقالت لإبسال: إن أختي بكرحيية لا تدخل عليها نهاراً ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك. وليلة الزفاف باتت امرءة سلامان في فراش أختها فدخل إبسال عليها فلم تملك نفسها فبادرت تضم صدرها إلى صدره فارتاب إبسال وقال في نفسه: إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك. وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم فلاح فيه برق أبصر بضوئه وجهها فأزعجها وخرج من عندها وعزم على مفارقتها. وقال لسلامان: إني أريد أن أفتح لك البلاد فإني قادر على ذلك وأخذ جيشاً وحارب أمماً وفتح البلاد لأخيه براً وبحراً شرقاً وغرباً من غير منه عليه. وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض. ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانقته. فأبى وأزعجها. وظهر لهم عدو فوجه سلامان إبسالاً إليه في جيوشه وفرقت المرءة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الأعداء وتركوه جريحاً وبه دماء حسبوه ميتاً. فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش وألقمته حلمة ثديها واغتذى إلى أن انتعش وعوفي ورجع إلى سلامان وقد أحاط به الأعداه وأذلوه وهو حزين من فقد أخيه فأدركه إبسال وأخذ الجيش والعدة وكر على الأعداء وبددهم وأسر عظيمهم وسوى الملك لأخيه ثم واطأت المرءة طابخه وطاعمه وأعطتهما مالاً

الصفحة : ٥٨٩

فسقياه السم. وكان صديقاً كبيراً نسباً وعلماً وعملاً. واغتم من موته أخوه واعتزل من ملكه وفوض إلى بعض معاهديه وناجى ربه فأوحى إليه جلية الحال فسقى المرءة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا أخاه ودرجوا. فهذا ما اشتمل عليه القصة. وتأويله: أن سلامان مثل للنفس الناطقة وإبسالاً للعقل النظري إلى أن حصل عقلاً مستفاداً وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال وامرءة سلامان: القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة شخصاً من الناس وعشقها الإبسال: ميلها إلى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية وإباؤه: انجذاب العقل

إلى عالمه وأختها التي أملكتها: القوة العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل أختها: تسويل النفس الأمارة مطالبها الخسيسة وترويجها على أنها مصالح حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم: هي الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وإزعاجه للمرأة: إعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لأخيه: اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيها إلى العالم الإلهي وقدرتها بالقوة العلمية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم أمور المنازل والمدن. ولذلك سماه بأول ذي قرنين فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسية والخيالية والوهمية عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى وفتور تلك القوي لعدم التفاته إليها وتغذيته بلبن الوحش: إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده إبسالاً: اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام والطاعم هوالقوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن وتواطؤهم على هلاك إبسال: إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمارة إياهما لازياد الاحتياج بسبب الضعف والعجزية وإهلاك سلامان إياهم: ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزالة الملك وتفويضه إلى غيره: انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها. وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ. ومما يؤيد أنه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وغبسال وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي

أظهر لإبسال وجه امرءة سلامان حتى أعرض عنها. فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة. وما أوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب. تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق طالب الشيء يبتدىء بإعراض عما يعتقد أنه يبعد عن المطلوب ثم بإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه وينتهي عند وجدان المطلوب. فطالب الحق يلزمه في الابتداء أن يعرض عما سوى الحق لاسيما ما يشغله عن الطلب أعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة هي العبادات. وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار. ثم إنه إذا وجد الحق فأول درجات وجدانه هي المعرفة. فإذن أحوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة. ولذلك ابتدء الشيخ بتعريفها. ثم إن هذه الأحوال قد توجد في الأشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الأغراض. والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة والثلاثية واحداً. وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

تنبيه الزهد عند غير العارف معاملةٌ ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزهٌ عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق. والعبادة عند غير العارف معاملةٌ ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب وعند العارف رياضةٌ ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حينما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ويصير ذلك

ملكة مستقرة كلما شاء السر أطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطاً في تلك القدس لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة أراد أن ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه. فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فإن الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعاً بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى أجير يعمل عملاً لأخذ أجرة فالفعلان مختلفان. لكن الغرض واحد. وأما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجهاً إلى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشتغله عن الحق إيثاراً لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتاً من الحق إلى سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقاراً لما دونه. وأما عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادىء إرادته وعزماته الشهوانية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسية الخيالية والوهمية ليجرها جميعاً عن الميل إلى العالم الجسماني والاشتغال به إلى العالم العقلي مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص العقل إلى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه إلى ذلك الجانب. إشارةٌ لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاركة آخر من بني جنسه وبمعارضة ومعاوضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه ووجب

أن يكون للمحسن والمسيء جزاء عند القدير الخبير. فوجب معرفة المجازي والشارع. ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة ثم إلى الرحمة والنعمة تلحظ جناباً تبهرك عجائبه ثم أقم واستقم. لما ذكر في الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران من غير العارف لاكتساب الأجر والثواب في الآخرة أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين فأثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لأنه متفرغ عليهما وإثبات ذلك مبني على قواعد. وتقريرها: أن نقول: الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه لأنه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من أولاده الصغار وغيرهم. وكلها صناعية لا يمكن أن يرتبها صانع واحد إلا في مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً أياها أو يتعسر إن أمكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذه منه من عمله. فإذن الإنسان بالطبع محتاج في تعيشه إلى اجتماع مؤدٍ إلى صلاح حاله. وهو المراد من قولهم: الإنسان مدني بالطبع. والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع. فهذه قاعدة. ثم نقول: واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج إليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل أمر الاجتماع أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك. فإذن لابد من شريعة. والشريعة في اللغة: مورد الشاربة. وإنما سمى المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في

الانتفاع منه. وهذه قاعدة ثانية. ثم نقول: والشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع. ثم إن الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور الشريعة. واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه. وتلك الآيات هي معجزاته. وهي إما قولية وإما فعلية. والخواص للقولية أطوع والعوام للفعلية أطوع. ولا تتم الفعلية مجردة
الصفحة : ٥٩٣
عن القولية لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير فإذن لابد من شارع هو نبي ذو معجزة. وهذه قاعدة ثالثة. ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص. فيقدمون على مخالفة الشرع. وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية. فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به. فإذن وجب أن يكون للمحسن وللمسيء جزاء من عند الإله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم ووجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة في الشريعة. والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فإذن يجب أن يكون النبي داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. وهذه قاعدة رابعة. ثم أن جميع ذلك مقدر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة. وهو المطلوب. وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه. وقد أضيف لممتثلي الشرع إلى هذا النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور. فانظر إلى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم إلى الرحمة وهو إيفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم وإلى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهرك عجائبه أي تغلبك وتدهشك ثم أقم أي أقم الشرع وأستقم أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدس. واعترض الفاضل الشارح فقال: إن عنيتم بالوجوب في قولكم: لما احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده. الوجوب الذاتي فهو محال وإن عنيتم به أنه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذي هو خيرٌ ما وهو الله تعالى مبدءاً لكل خير فإذن وجب وجود ذلك عنه فهو أيضاً باطل لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد
الصفحة : ٥٩٤
وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فإن ذلك أصلح. وأيضاً قولكم: إن المعجزات دالة على أن الشارع من قبل الله. غير لائق بكم لأن سبب المعجزات عندكم أمر نفساني يحصل للأنبياء ولأضدادهم السحرة كما يجيء في النمط العاشر. ويمتاز النبي عن ضده بدعوته إلى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فإذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء. وأيضاً القول بأن المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية. وأنتم لا تقولون به. وأيضاً القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على أصولكم فإن عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة إلى

الدنيا مع فواتها عنها. ويلزمكم أن نسيان العاصي لمعصيته يقتضي سقوط عقابه. والجواب على أصولهم: أما عن الأول: فبأن نقول: استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور كاف في إثبات أنية تلك الأفعال ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غاياتها. فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها وأما قوله: الأصلح لي بواجب. فنقول عليه: الأصلح بالقياس إلى الكل غير الأصلح بالقياس إلى البعض. والأول واجب دون الثاني. وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر. وأما عن الثاني: فبأن نقول: الأمور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالفعلية المحضة. فإذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم. وأما عن الثالث: فبأن نقول مضافاً إلى ما مر من القول في العلم والقدرة: إن مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الأنبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق أقوالهم. وأما عن الرابع: فبأن نقول: ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها. ونسيان الفعل لا يكون مزيلاً لتلك الملكة فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب. ثم أعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن أن يعيش الإنسان إلا به. إنما هي أمور لا يكمل النظام المؤدي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلا بها.

الصفحة : ٥٩٥

والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وإن كان ذلك النوع منوطاً بتغلب أو ما يجري مجراه. والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف العمارة بالسياسات إشارةٌ العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة. وإن كانتا فيكون المرغوب فيه أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة وأثبت مبادىء غرض غيره أعني الثواب والعقاب أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده. فنقول: لعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس إليه إحديهما لنفسه خاصة وهي محبته الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعاً وهي حركته في طلب القربة إليه. والشيخ عبر عن الأول بالإرادة وعن الثاني بالتعبد وذكر: أن إرادة العارف وتعبده يتعلقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل إن تعلقاً بغير الحق تعلقاً لأجل الحق أيضاً فقوله: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره بيان لتعلق إراداته بالحق لذاته. وقوله ولا يؤثر شيئاً على عرفانه أي لا يؤثر شيئاً غير الحق على عرفانه. فإن الحق مؤثر على عرفانه لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال وبالثاني وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره. فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير. فإذن الحق مؤثر على العرفان. وإنما اختص العارف بأنه لا يؤثر شيئاً غير الحق على عرفانه لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان لأنه يريد العرفان لأجلهما. أما العارف فلا يؤثر شيئاً عليه إلا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه. وقوله: وتعبده له فقط إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضاً بالحق فقط. فإن قيل: هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو أن عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها إلى جناب الحق وهو غيره. فإن جر القوى إلى جناب الحق ليس هو الحق ذاته. قلنا: مراده ليس أن العارف لا يقصد في

تعبده غير الحق مطلقاً بل هو أن العارف لا يقصد غير الحق بالذات. إنما يقصد الحق بالذات ويقصد إن قصد غيره بالعرض ولأجل الحق كما مر.
الصفحة : ٥٩٦
فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول الذي هو مراده لذاته. ثم إذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر وجد استناد العبادة إلى الحق الأول واجباً من الجهتين: أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس إلى العبادة فلما ذكره في قوله: ولأنه مستحق للعبادة وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله: ولأنه مستحق للعبادة وأما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله ولأنها نسبة شريفة وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع: أن تعبد العارفين يكون إما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله: وتعبده له فقط. وإلى الثانية بقوله: ولأنه مستحق للعبادة وإلى الثالثة بقوله: ولأنها نسبة شريفة إليه. أقول: في هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق. وباقي الفصل يدل على خلافه.
ثم إن الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفاً لأغراض غيره بقوله لا لرغبة أو رهبة أي لا لرغبة الثواب أو رهبة من العقاب. وبين فساد كون ذلك غرضاً بالقياس إلى العارف بقوله: وإن كانتا أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية وهو المطلوب. فيكون هو المعبود بالذات لا الحق. فهذا شرح هذا الفصل. قال الفاضل الشارح: من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات لأنها تقتضي ترجيح أحد طريفي المراد على الآخر. وذلك لا يعقل إلا في الممكنات. قال: والشيخ أيضاً برهن في أول النمط السادس أن كل من يريد شيئاً فلابد وأن يكون حصوله أولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الأول هو ذلك الحصول. وبني عليه أن كل مريد مستكمل فإذن كل من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته. وأجاب عنهما بأنهما مصادرة على المطلوب لإنهما مبنيان على أن الإرادة لا تتعلق إلا بالممكن وإلا بما يستكمل به المريد. وهو ما ادعاه المعترض. ونحن نقول: إنها تتعلق بالله لا بشيء غيره أيضاً. وأقول في بيانه أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المريد يقتضي إمكان المراد وإكمال المريد لا لتعلق الإرادة به بل لكونه فعلاً أو لكونه مستحصلاً للمريد بإرادته وهيهنا ليس المراد كذلك. فإذن سقط الاعتراضات.
الصفحة : ٥٩٧
إشارةٌ المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فإنه لم تطعم لذة البهجة به فيستطعمها إنما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون إليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها لبالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجد إذا ازوروا عنها عايفين لها عاكفين على غيرها. كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق أعلق كتفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها إلا ليستأجل أضعافها. وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث إلى مطعم شهي ومشرب هنيء ومنكح بهي إذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في أولاه وأخراه إلا إلى لذات قبقبه وذبذبه. والمستبصر بهداية القدس في شجون الإيثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مسترحماً على هذا المأخوذ عن

رشده إلى ضده وإن كان ما يتوخاه بكده مبذولاً له بحسب وعده المخدج: الناقص. يقال: أخدجت الناقة: إذا جاءت بولدها ناقص الخلق والوالد مخدج. والحنون: المشتاق. وحنكته السن وأحنكته: أي أحكمته التجارب. فهو محنك ومحنك. وازور عنه: أي عدل عنه. وعاف الطعام أو الشراب: أي كرهه فلم يتناوله. وعكف على الشيء: أي أقبل عليه مواظباً. وخوله الله الشيء: أي ملكه غياه وبعثر عنه: أي كشف عنه. وطمح بصره إلى الشيء أي ارتفع. والقبقب: البطن. والذبذب: الذكر. وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عليه السلام: من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى. واللقلق: اللسان. والشجون جمع شجن وهو طريق الوادي. والكد: الشدة في العمل وطلب الكسب. والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب أو رهبة من العقاب. ووجه العذر بيان نقصه في ذاته. وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبين للمتأمل فيها: ومنها: تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئاً فإنه يعلق يده بما يليه سواء كان ما أعلق به يده مطلوباً أو لم يكن. ومنها: التنبيه على أن زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهاد أحرص

الخلق بالطبع على اللذات الحسية فإن التارك شيئاً استأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة. ومنها: نسبة همته إلى الدناءة والضعة فإن قوله لا مطمح لبصره مشعر بأنه أدنى منزلة من أن يستحق تلك اللذات الخسيسة. ومنها: التعبير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر. وقد ذكر في آخر الفصل أن هذا الناقص المرحوم يال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام. وقد أشار إلى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعلق نفوس البله بأجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم. إشارةٌ أول درجات حركات العافين ما يسمونه هم الإرادة. وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مريد اعتراه: أي غشيه. واعتلاق العروة الوثقى: الاعتصام بها. وأعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم أن يذكر أحوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدء حركتهم إلى نهايتها التي هي الوصول إليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم. فذكرها في احد عشر فصلاً متوالية أولها هذا الفصل. وهو مشتمل على ذكر مبادىء حركاتهم. فذكر: أن الإرادة هي أول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدء القريب من الحركة ومبدؤها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدء الأول الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقاً جاز مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياس برهاني أو كان إيمانياً مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى. فإن كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض. ولما كانت الإرادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بأنها حالة تعتري بعد الاستبصار أو العقد المذكور. ثم صرح بأنها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير. فهي مبدء حركة السر إلى العالم القدسي. وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم.

واعلم أن الشيخ ذكر في النمط الثالث أن للحركة الإرادية الحيوانية أربعة مبادىء: مرتبة الإدراك ثم الشوق المسمى بالشهوة أو الغضب ثم العزم المسمى بالإرادة الجازمة ثم القوة المؤتمرة المنبثة في الأعضاء. والحركة المذكورة هيهنا إرادية لكنها ليست بحيوانية. فلها من المبادىء المذكورة الأولى. وهو ما عبر عنه بالاستبصار أو العقد المقارن لكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالإرادة وإنما اتحدتا هيهنا لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه هيهنا. وسقطت الرابعة لأن هذه الحركة ليست بجسمانية. والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق والرياضيات اللائقة بكل صنف. وذلك غير مناسب لما فيه. إشارة ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة. والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض: الأول: تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار والثاني: تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي والثالث: تلطيف السر للتنبه. والأول يعين عليه الزهد الحقيقي. والثاني يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة أقول. مستن الإيثار: طريقة. والمشفوعة: المقرونة. وكلام رخيم: أي رقيق يقال: رخم صوته: أي لينه. والشمال بالكسر: الخلق. وجمعه شمائل. والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة. وأنا أذكر قبل الخوض في تفسير ماهية الرياضة. فأقول: رياضة البهائم منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض وإجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته. والقوة الحيوانية التي هي مبدء الإدراكات والأفاعيل الحيوانية في الإنسان إذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب

ما تتذكر أنه تارة وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس الظاهرة تارة إلى ملائمها فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مرادتها فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادىء والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة. أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهمات والإحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملي إلى أن تصير متمرنة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادىء وباقي القوى بأسرها مؤتمرة متسالمة لها. وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحديهما على الأخرى تتبع الحيوانية فيها أحياناً هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها. فتون لوامة. وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الإلهي. فإذن رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها. ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسمات بالعبادة الشرعية. وأدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير. وكل ما سواه شاغل عنه. فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه نحوه ليصير الإقبال عليه

والإنقطاع عما دونها ملكة لها. وظاهر أن كل رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدىء من أجل أصنافها وتنتهي عند أدقها. فهذا ما أقوله في الرياضة. وأرجع إلى المقصود. فأقول: الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد. وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع. والموانع إما خارجية أو داخلية. فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض: أحدها: تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار. وهو إزالة الموانع الخارجية والثاني: تطويع النفس الأمارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الجاجب القدسي ويتبعها سائر القوى ضرورة. وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث: تلطيف السر للتنبه. وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإن مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن إلا بتلطيفه. ولطف السر عبارة عن تهيئه لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولأن ينفعل عن

الصفحة : ٦٠١

الأمور الإلهية المهيجة للشوق والوجد بسهولة. ثم إن الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض. أما الأول فقد ذكر مما يعين عليه شيئاً واحداً وهو الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر. وذلك ظاهر. وأما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة أشياء: الأول: العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة إلى العارفين. وفائدة اقترانها بالفكر أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعاً للنفس. فإن كانت النفس مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكليته مقبلاً على الحق. وإلا فصارت العبادة سبباً للشقاوة كما قال عز وجل: فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون. ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنها أيضاً رياضةٌ ما لهمم العابد العراف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحق كما مر. والثاني الألحان وهي تعين بالذات وبالعرض. ووجه إعانتها بالذات أن النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق. فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذٍ تكون الألحان مستخدمة لها. ووجه إعانتها بالعرض أنها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها. فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي أن يفعل فغلبت على القوى الشاغلة إياها وطوعتها. والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع أحدها يعود إلى القائل وهو كونه زكياً فإن ذلك كشهادة تؤكد صدقه. ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لأن فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود إلى القول: منها واحد يعود إلى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة أي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنه قالب أفرغ فيه المعنى وواحد إلى هيئة اللفظ وهو أن يكون بنغمة رخيمة فإن لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته يفيدها هيئة تعدها

الصفحة : ٦٠٢

نحو الامتناع عن القبول. ولذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كل صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانية. والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانية وفي إيقاع الإقناعات المطلوبة بحسب تلك

المناسبات وواحد يعود إلى المعنى وهو أن يكون على سمت رشيد أي يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة. واعلم أن نفس الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والأمور المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بالاستدراجات. وأما الثالث فقد ذكر مما يعين عليه شيئين: الأول: الفكر اللطيف وهو أن يكون معتدلاً في الكيفية والكمية وفي أوقات لا تكون الأمور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي فإن كثرة والثاني العشق العفيف. واعلم أن العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي مر ذكره وإلى مجازي. والثاني ينقسم إلى نفساني وإلى حيواني. والنفساني هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق لأنها آثار صادرة عن نفسه. والحيواني هو الذي يكون مبدؤه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخطيط أعضائه لأنها أمور بدنية. والشيخ أشار بقوله العشق العفيف إلى الأول من المجازين لأن الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الأمارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة ويكون في الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه. والأول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هماً واحداً ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة وإليه أشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيداً. إشارةٌ ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من أطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاتاً وكل وقت يكتنفه وجدان وجد إليه ووجد عليه. ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

الصفحة : ٦٠٣

أقول: عن الشيء: اعترض وخلس واختلس: استلب وومض البرق وميضاً وأومض: أي لمع لمعاناً خفيفاً غير معترض في نواحي الغيم. والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أول درجات الوجدان والاتصال وهو إنما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد. وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل. والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لأن الأول حزن على استبطاء الوجدان والآخر أسف على فواته. إشارةٌ إنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء أوغل: أي سار سريعاً وأمعن فيه وتوغل في الأرض: أي سار فيها فأبعد منه. ويوجد في بعض انسخ بالوجهين أعني ليوغل وليتوغل. ولمحه: أي ابصره بنظر خفيف. وعاج عنه: أي رجع وأنثنى عنه وعاج به: أي قام به. والمعنى أن الاتصال بجناب القدس إذ صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معداً لحصوله من قبل. إشارة ولعله إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره. فإذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية وهدى للتلبيس فيه أقول: علا واستعلى بمعنى. والسكينة: الوقار. واستوفز في قعدته: أي قعد قعوداً منتصباً غير مطمئن. واستفزه الخوف وما يشبهه: أي استخفه. والتلبيس كالتدليس وهو كتمام العيب. والسبب فيما ذكره الشيخ أن الأمر العظيم إذا غافص الإنسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متأهبة له فينهزم عنه دفعة. أما إذا

توالى واستمر ألف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز لأن النفس قد تتأهب لتلقيه إذ هي متوقعة لعوده. والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن الترائي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه. إشارةٌ
الصفحة : ٦٠٤
ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بيناً ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته. فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً. وفي بعض النسخ بدل قوله: ينقلب له وقته سكينة: ينقلب له وفده سكينة. يقال: وفد فلان على الأمير: إذا ورد رسولاً إليه فهو وافد والجميع وفد. والرواية الأولى أظهر. والخطف: الاستلاب. والشهاب: شعلة نار ساطعة وشهاباً بيناً أي واضحاً. وفي بعض النسخ ثبتاً أي ثابتاً. ويحصل له معارفة مستقرة أي مع الحق الأول أسفاً أي متلهفاً. والمعنى ظاهر. إشارةٌ ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به فإذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه. فكان وهو غائب حاضراً وهو ظاعن مقيماً أقول: تغلغل الماء في الشجر: أي تخللها: وظعن: أي سار. والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث يظهرعليه أثر الابتهاج عند الذهاب والأسف حالة الانقلاب فصار في هذا بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن إلى غيره. إشارةٌ وفي بعض النسخ: إنما يتسنى له: أي ينفتح ويتسهل عليه. يقال: سناه: أي فتحه وسهله. إشارةٌ ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره إلى مشيئته بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر بقه ويحتف حوله الغافلون يقال: عرج عروجاً: أي ارتقى وعرج عليه تعريجاً: أي أقام وعرج إليه وانعرج: أي مال وانعطف. فالتعريج هيهنا إما مبالغه في الارتقاء وإما بمعنى الميل والانعطاف. وحف واحتف حوله: أي أطاف به واستدار حواله. والمعنى ظاهر. إشارةٌ فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآه مجلوة محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
الصفحة : ٦٠٥
العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وكان بعد متردداً. يقال: در اللبن وغيره: أي انصب وفاض. ومعناه أن العارف إذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائماً صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذياً بها شطر الحق بالإرادة فتمثل فيه أثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحق وكان له نظران: نظر إلى الحق المبتهج به ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين. إشارةٌ ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها. وهناك يحق الوصول هذه آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي. وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق وتتم الغيبة عن النفس والوصول إلى الحق. واعلم أن الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها. ولذلك قال إن لحظ نفسه فم حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه أن اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لأنه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقشة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه. فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وإن كان بسبب الحق إعجاب بالنفس وتوجه إلى النفس. فإذن هو تارة متوجه إلى النفس وتارة متوجه إلى الحق ولذلك

حكم عليه بالتردد. أما هيهنا فهو متوجه بالكلية إلى الحق وإنما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه إليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط. فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض. ولذلك حكم هيهنا بالوصول الحقيقي. فهذا شرح ما في الكتاب. وبقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فأقول: إن كل حركة فلها مبدء ووسط ومنتهى. وإذا كانت المفارقة من المبدء والمرور على الوسط والوصول إلى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها أيضاً ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة. فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات.

الصفحة : ٦٠٦

الثلاثة الأولى: التي ذكر فيها أول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملةٌ على مراتب بداية السلوك. والثلاثة التي بعدها: التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتي يلتبس أثر الحصول بأثر اللا حصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملةٌ على مراتب وسطه. والثلاثة الأخيرة: التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملةٌ على مراتب المنتهى. الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل. والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحق تيه والإقبال بالكلية على الحق خلاص. لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول أراد أن ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه فبدء بالزهد الذي هو تنزهٌ ما عما يشغل عن الحق وذكر أيضاً أنه شاغل. فقال الالتفات إلى ما تنزه عنه - يعني ما سوى الحق - شغل. فإذن الزهد مؤد إلى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الأمارة للنفس المطمئنة على أفعالها الخاصة بإعانة الأمارة إياها على ذلك وذكر أيضاً أنه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز أي اعتداد النفس بما يطيعها عجز. فإن العبادة أيضاً مؤدية إلى ما به يحترز عنه ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول فإن التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر أن الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فإنه يقتضي تردداً من جانب إلى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وإن كان بالحق تيه فإذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك أيضاً يكون متأدياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر أن الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال: الإقبال إشارةٌ العرفان مبتدء من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهٍ إلى الواحد ثم وقوف قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل.

الصفحة : ٦٠٧

وأقول في تقريره: إنه مشهور بين أهل الذوق أن تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية وتحلية. كما أن مداواة المرضى يكون بشيئين: تنقية وتقوية. الأول سلبي والثاني إيجابي. ويعبر عن التخلية بالتزكية. ولكل واحد منهما درجات: أما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها. وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب: تفريق ونفض وترك ورفض. فالتفريق: مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر. ومنه فرق الشعر. والنفض: تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس إليه كالغبار عن الثوب. والترك: تحلية وانقطاع عن شيء. والرفض: ترك مع إهمال وعدم مبالاة.

فالعرفان مبتدء من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم تركٌ لتوخي الكمال لأجل ذاته ثم رفض لذاتها بالكلية. فهذه درجات التزكية. وأما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالإجمال: أن العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذ متخلقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. وهذا معنى قوله العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم إنه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس إلى الكثرة متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد فإن علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها إرادته وكذلك سائرها. وإذ لا وجود ذاتياً لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل: إنما الله إله واحد. فهو هو لا شيء غيره. وهذا معنى قوله منته إلى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا إشارةٌ

من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول. وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فإنها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف فهي لا محالة غير المعروف. فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لأنه يريد مع الحق شيئاً غيره وهذه حال المتبجح بزينة ذاته وإن كان بالحق أما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو لذاته فهو قد وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول أي معظمه وهناك درجات هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي النعوت الإلهية وهي ليست بأقل من درجات ما قبله أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدمية وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية وإلى هذا أشير في قوله عز من قائل: قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي. الآية. فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد. واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لأن العبارة موضوعة للمعاني التي يتصورها أهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونا تعليماً وتعلماً أما التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلاً عن قوى بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة. وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ. واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال لما سيبين في النمط العاشر وهو أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم

بمشاهدة عالم القدس فقد يتراءى في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جداً.
الصفحة : ٦٠٩
تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه كما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فإنه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل أقول: لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم. يقال: رجل هش بش: أي طلق الوجه طيب وبسام: أي كثير التبسم. والنبيه: المشهور ويقابله الخامل. وسواسية على وزن ثمانية: أي أشباه. وهي قريبة الاشتقاق من لفظة سواء وزنه فعافلة أو ما يشبهها وليست على قياس. ومعنى الفصل ظاهر. وهذان الوصفان أعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر أثران لخلق واحد يسمى بالرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء. وإليه أشار عز من قائل: ورضوان من الله أكبر. ومنه تبين تأويل قولهم: خازن الجنة ملك اسمه رضوان. تنبيه العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهي في أوقات انزعاجه بسره إلى الحق إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سره قبل الوصول فأما عند الوصول فإما شغل له بالحق عن كل شيء وإما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الهمس: الصوت الخفي. وحفيف الفرس: دويه في جريه وكذلك حفيف جناح الطائر وخلجه: جذبه وانتزعه وخلجه أيضاً شغله. وأزعجه فانزعج: أي أقلعه من مكانه فانقلع. وتاح له: أي قدره. وفي رواية: تاج: أي ظهر. يقال: تاج بسره: أي أظهره. والمعنى أن للعارف أحوالاً لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف مما يحس به فضلاً عما فوقه وتلك الأحوال تكون في أوقات توجهه بسره إلى الحق إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحق أو قدر له حجاب إما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول أو من جهة حركة سره كما أن يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق وبالجملة لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظراً متحيراً فيغلب عليه بسبب ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه. فلا يحتمل شيئاً مما وصفناه. أما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لأنه عند الوصول لا يخلو من أمرين:
الصفحة : ٦١٠
أحدهما: أن تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات إلى غيره إما لقصورها أو لشدة الاشتغال. وحينئذ يكون مشغولاً بالحق فقط غافلاً عن كل ما يرد عليه. فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني: أن تكون القوة بحيث تفي بالأمرين معاً فلا تمل بالأمور الخارجية لأنها لا تكون شاغلة إياه عن الحق وأما عند الانصراف فلأنه يكون حينئذ أهش تنبيه العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة. فإنه مستبصر بسر الله في القدر. وأما إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله. لا يعنيه: أي لا يهمه. وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه. والتجسس: التفحص. وتحسست من الشيء: أي تخبرت خبره. واستهواه الشيطان وغيره: أي استهامه. وعيره: أي نسبه إلى العار. وجسم: أي عظم. وغار الرجل على أهله: يغار غيرة. ومعناه: أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس. وذلك لكونه مقبلاً على شأنه فارغاً عن غيره متبع لعورة أحد ولا يتجسس إلا فارغ أو خائف أو غائب ولا يستهويه الغضب

عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معير أمر الوالد ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله وإذا عظم المعروف فربما يسره غيرة عليه من غير أهله. والفاضل الشارح قال في تفسيره: وإذا عظم المعروف بغير أهله فربما اعتراه الغيرة منه لا
الصفحة : ٦١١
تنبيه العراف شجاع. وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح للذنوب. وكيف لا ونفسه أكبر من أن تخرجها ذلة بشر ونساء للأحقاد. وكيف لا وذكره مشغول بالحق. أقول: الكرم يكون إما ببذل نفع لا يجب بذله أو بكف ضرر لا يجب كفه. والأول يكون إما بالنفس وهو الشجاعة أو بالمال وما يجري مجراه وهو الجود. وهما وجوديان. والثاني إما أن يكون مع القدرة على الإضرار وهو الصفح والعفو وإما لامع القدرة وهو نسيان الأحقاد. وهما عدميان. والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر علله.
تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر وربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما أصغى إلى الزينة وأحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة. فهو يرتاد البهاء في كل شيء لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه. وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين أقول: يقال: قشف الرجل: إذا لوحته الشمس أو الفقر فتغير وأصابه قشف والمتقشف: الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع. وأترفته النعمة: أي أطغته. وهو تفل بين التفل: أي غي متطيب. وأصغى إليه: أي مال. وعقيلة كل شيء: أكرمه وعقيلة البحر: دره. والخداج: النقصان. والسقط: رديء المتاع. وارتاد: أي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب والبهاء: الحسن. والمزية: الفضيلة. وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر: أي قربا ومنزلة. وعكف عليه: أي أقبل عليه مواظباً. والمعنى ظاهر. وفي قوله لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء: أحدهما: فضل العناية به والثاني: مناسبة للأمر القدسي.
الصفحة : ٦١٢
تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف أقول: اجترح: أي كسب. والمراد أن العارف ربما ذهل في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثماً لأنه في حكم من لا يكلف لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك أو بمن يتأثم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين. إشارةٌ جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل. فم سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه. وكل ميسر لما خلق له أقول: الشريعة: مورد الشاربة. واشمأز عنه: أي تقبض تقبض المذعور. والمراد ذكره قلة عدد الواصلين إلى الحق والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فإن الناس أعداء

ما جهلوا وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما النمط العاشر: في أسرار الآيات يريد أن يبين في هذا النمط الوجه في صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الأفعال الشاقة والإخبار عن الغيب وغير ذلك عن الأولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقاً في هذا العالم على سبيل الإجمال. إشارةٌ إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة أقول: يقال: ما رزأت ماله: أي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقض. ومنه الرزيئة. وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته في الشهات الحسية. والإسجاح: حسن العفو. ومنه قولهم: إذا ملكت فاسجح ويقال: إذا سألت فاسجح: أي

الصفحة : ٦١٣

سهل ألفاظك وارفق. تنبيه تذكر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته بل عشر مدته هلك. وهو مع ذلك محفوظ الحياة أقول: الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنية كالأمراض الحارة وإما نفسانية كالخوف. واعتبار ذلك يدل على أن الإمساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود. ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد وأشار إلى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما. فإن قيل: بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسب الأمراض الحارة وبين غيره فرق وهو أن القوى الطبيعية هيهنا واجدة لما يتغذى به أعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك. فإذن إمكان هذا الإمساك لا يدل على إمكان الإمساك في سائر الصور. قلنا: الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدة طويلة على الإطلاق. وهو حاصل. واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه

الصفحة : ٦١٤

تنبيه أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية كما تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس. وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مؤاتيه أقول: نبه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله أليس قد بان لك إلى ما ذكره في النمط الثالث وهو أن كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً. إشارةٌ إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج إليها احتيج إليها أو لم يحتج. فإذا اشتد الانجذاب واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض. وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن التحلل للحرارة وإن لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين: فقدان تحليل مثل سواء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة. وله معين ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين. فالعارف أولى بانحفاظ قوته. فليس ما يحكى لك أقول: السبب في كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية إلى العالم القدسي

المستلزم لتشييع القوى الجسمانية إياها المستلزم لتركها أفاعليها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها. وإنما قايس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الإمساك الخوفي لأن الخوف والعرفان نفسانيان. فالاعتراف أن يكون أحدهما مقتضياً للإمساك اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سبباً له أما المرضى فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها. والشيخ بين أن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض لإن المرض في بعض الصور يختص بأمرين يقتضيان الاحتياج إلى الغذاء أحدهما راجع إلى مادة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغربية المسماة بسوء المزاج فإن الحاجة إلى الغذاء إنما
الصفحة : ٦١٥
تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشد والثاني راجع إلى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد إلا مع تعادل الأركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى أفتركانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد. والعرفان بختص بأمر يقتضي أيضاً عدم الاحتياج إلى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعليها عند مشايعتها للنفس. فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض. وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة. إشارةٌ إذ بلغك أن عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة أقول: هذه خاصية أخرى للعارف قد ادعى إمكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده. تنبيه قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئةٌ ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مستر سلافيه كما يعرض له عند خوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئةٌ ما فتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب. فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما يعن عند الفرح فأولت القوى التي له سلاطة أو غشية عزة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حمية وكان ذلك أعظم وأجسم مما يكون عند غضب أو طرب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدء القوى وأصل الرحمه أقول: المنة: القوة والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر وعن: اعترض. والهزة النشاط والارتياح. وأولت له: أي أعطت يقال: أوليته معروفاً. والسلاطة: القهر. وأعلم أن مبدء القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته إلى داخل كالحزن والخوف يقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته إلى خارج كالغضب والمنافسة
الصفحة : ٦١٦
أو لانبساطه انبساطاً غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل يقتضي ازديادها. وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال لأن المسكر المفرط يوهن القوة لإضراره بالدماغ والأرواح الدماغية. ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق أعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركة اعتزازاً بالحق أو حمية الهية أشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها أمراً ممكناً. ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب إلى علي رضي الله عنه: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانيه ولكن قلعتها بقوة ربانية. وإذا بلغك أن عارفاً حدث عن غيب فأصاب متقد ما ببشري أو نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الإيمان به فإن لذلك

في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة أقول: هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلاً بعده. إشارةٌ التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولارتفاعه إمكان. أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق أللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوي التخيل والذكر. وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات أقول: يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة أيضاً ليس ببعيد ولا منه مانع أللهم إلا مانعاً يمكن أن يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات أما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس. والتجربة تثبت بأمرين: أحدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف. وإنما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد الماج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حظفه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقاً للصور المتمثلة في المبادىء المفارقة إلى زوال الموانع المزاجية. وأما القياس فعلى ما يجيء بيانه.

الصفحة : ٦١٧

تنبيه قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشاً على وجه كلي ثم قد تنبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية وإرادات جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية أن لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادىء نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقةٌ ما كما لنفوسنا مع أبداننا. وإنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي فيجتمع لك مما نبهنا عليه أن للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشاً على هيئة جزئية شاعرة بالوقت أو أقول: القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين: إحديهما: أن صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادىء العالية قبل كونها والثانية: أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها. والمقدمة الأولى قد ثبتت فيما مر. والشيخ أعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كلي إشارة إلى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله: قد نبهت لأن الأجرام السماوية إلى قوله: في العالم العنصري إشارة إلى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات إدراكات جزئية هي مبادىء تحريكاتها وإلى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية إلا أن ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء آخر وذلك ما يقتضيه رأي المشائين ثم إنه أشار بقوله ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر إلى قوله لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي إلى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين. وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً للأفلاك. فإنه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد. وهذا الكلام قضية شرطية. ولفظة كان في قوله ثم إن كان ناقصة وما يلوحه اسمها وسائر ما

بعده إلى قوله كمالاً ما متعلقاً به وحقاً خبرها وقوله صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية. ومعناه: أن ارتسام الجزئيات في المبادىء على تقدير كون الأفلاك
الصفحة : ٦١٨
ذوات نفوس ناطقة يكون أتم. وذلك لتظاهر رأيين عندها أحدهما كلي والآخر جزئي. فإنهما قد يستلزمان النتيجة كما في الذهن الإنساني. ولفظة مستور تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لضرب من النظر وتورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لأن الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع أنه سر لا النظر المؤدى إلى ذلك الحكم. وقوله أن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وإنما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لأن حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة. وهذه وأمثالها إنما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق. فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأول. ثم إن الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه إلى قوله شاعرة بالوقت إلى الحاصل من رأى المشائين وبقوله والنقشان معاً إلى ما اقتضاه رأيه. وفي بعض النسخ: أو النقشان معاً وهو أظهر. أي وفي العالم النفساني إما نقشاً واحداً على هيئته جزئية بحسب الرأي الأول أو النقشان معاً بحسب الرأي الثاني. ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه. ولأزيدنك استبصاراً أقول: هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل السابق. وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانية مشروطاً بشرطين: وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لأن قابلية النفس إنما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام إنما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فإذن ارتسام الغيب في النفس الإنسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلاً والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الإجمالي في عدة فصول.
الصفحة : ٦١٩
تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة. فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس وإذا تجرد الحس الباطن لقلة شغل عن الحس الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس. فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل آلته فانبت دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيراً إلى آلته وعرض أيضاً شيء آخر وهو أن النفس أيضاً إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتتخلى عن أفعالها التي لها بالاستبداد وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أيضاً ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به أقول: الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات: منها: ما ذكره في هذا الفصل وهو أن اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر. ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الأخير أكثر أعاده ليذكر أحكامه. وبدء باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر أمال العقل آلته أي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته العقلية مميلاً للعقل نحو الظاهر منبتاً منقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة. وفي بعض النسخ: أمال العقل إليه أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه وفي بعض النسخ أضل العقل آلته: أي أضل

في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض أيضاً شيء آخر أي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر وهو تخليتها عن أفعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطل عن الظاهر فقال: وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة أي ضعفت يقال: خار الحر والرجل: أي ضعف وانكسر وفي
الصفحة : ٦٢٠
تنبيه الحس المشترك و هو لوح النقش الذي إذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال النقش الحسي عند الحس وبقيت صورته وهيئته في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم. وليحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطاً مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة محيطة دائرة فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن هذه مقدمة أخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو أن المرتسم فيه يكون مشاهداً ما دام مرتسماً فيه وللارتسام سبب لا محالة إما من داخل وإما من خارج. والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الأول. ويبقى تارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني. وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الأول عند مشاهدته في مكانه الثاني. وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود فإن مشاهدة القطر النازل خطاً لا يتم إلا بها وأما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدل على وجوده كما سيأتي. ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده. إشارةٌ قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها إلى محسوس خارج فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن أو سبب باطن أو سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً مما يجري بين المرايا المتقابلة أقول: يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي. وتقريره: أن الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلاً والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الأصلي ممن يعد من الأصحاء ليست بمعدومة لأن المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة في الخارج وإلا لشاهدها غيرهم. فهي مرتسمة في قوة باطنة من شأنها أن ترتسم الصور
الصفحة : ٦٢١
المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك. وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة. فهو إذن إما من سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور فمنها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك على ما سيأتي. وإذا ثبت هذا ثبت أن الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم أي الصور التي تتعلق بها أفعال هاتين القوتين فإن المتخيلة إذا أخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك أي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج. وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة. فهذا ما في الكتاب. وقول الفاضل

الشارح: تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطة. معارض بمثله فإن إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة. والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين. تنبيه ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبزه عن الخيال بزاً ويغصبه منه غصباً وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعنيه. فيشتغل بالإذعان له عن التسلط على الحس المشترك. فلا يتمكن من النقش فيه لأن حركته ضعيفة لأنها تابعة لا متبوعة. فإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فيتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة أقول: ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب أن يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك. ولما لم يكن ذلك دائماً على أن هناك مانعاً فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر أنه ينقسم إلى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكأنه يبزه عن المتخيلة بزاً: أي يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فإنهما إذا أخذا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبرا التفكر أو التخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في

الصفحة : ٦٢٢

الحس المشترك فهما يضبطان التخيل أو التفكر عن الاعتمال. والاعتمال: هو العمل مع اضطراب. متصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة أو الموهومة أما إذا سكن أحد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط. فرجع التخيل إلى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة. واعتراض الفاضل الشارح بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحسن المشترك الصنفين من الصور وإن لم يمكن استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة. مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر. إشارةٌ النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً وقد يشغل ذات النفس أيضاً في الأصل بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المهتضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخر انجذاباً قد دللت عليه فإنها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن إعمالها شغلاً على ما نبهت عليه. فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذابٌ ما إلى مظاهرة الطبيعة شاغل. على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة فإذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام أحوال في حكم المشاهدة أقول: يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما وبدء بالنوم فإن سكون الحس الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني أيضاً يكون أكثرياً وذلك لأن الطبيعة في حال النوم مشتغلة في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للإعياء فتنجذب النفس إليها بسببين: أحدهما: أن النفس لو لم تنجذب إليها بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل أمر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني: أن النوم

بالمرض أشبه منه بالصحة لأنه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء.
الصفحة : ٦٢٣
والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عود الصحة. فإذن الشاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة. فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا. إشارةٌ وإذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها وضعف أحد الضابطين. فلم يستنكر أن يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين. أقول: معناه ظاهر. وهذه الحالة أقل وجوداً لأن المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقلي الوجود ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً. تنبيه إنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس. وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل الحسية أقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضله أكثر وإذا كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قوياً ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها أقوى أقول: لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصيته للنفس وهي أنها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصة بها. وكلما كانت ضعيفة كان الأمر بالعكس. ولما كانت القوة والضعف من الأمور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية. قوله إنه كلما كانت النفس أقوى قوةً كان انفعالها عن المحاكيات أقل وفي بعض النسخ: كان انفعالها عن المجاذبات أقل. وهذه النسخة أقرب إلى الصواب وكأن الأولى تصحيف لها. أما على الرواية الأولى فبيانه: أن المتخيلة إنما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسط وإلى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لاغير. وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها
الصفحة : ٦٢٤
عن أفعالها الخاصة بها. فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً بحيث لا يعارضها المتخيلة في أفعالها الخاصة بها وكان ضبطها لكلا الفعلين أشد. وأما على الرواية الثانية فمعناه: أن النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة أقل وكان ضبطها للجانبين أشد وكلما كانت أضعف كان الأمر بالعكس وكذلك كلما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر. ثم إذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة أي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقربها إليه أقوى. وإذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل أقل لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح إلى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم أو في حال مرضٍ ما يشغل الحس ويوهن التخيل فإن التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع إلى سكونٍ ما وفراغٍ ما فتنجذب النفس إلى

جانب الأعلى بسهولة. فإذا طرء على النفس نقش انزعج التخيل إليه وتلقاه أيضاً وذلك إما لمنبه من هذا الطارىء وحركته التخيل بعد استراحته أو وهنه فإنه سريع البتة إلى مثل هذا التنبه وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً فإنه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح. فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك أقول: يكون للنفس فلتات: أي فرص تجدها النفس فجأة. وساح: أي جرى. والتزحزح: التباعد. والمعنى أن الشواغل الحسية إذا قلت أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره إلى التخيل فيصور التخيل في المشترك صوراً جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي. وهذا إنما يكون في إحدى حالتين: إحديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فإن التخيل يوهنه إما المرض وإما تحلل آلته أعني الرول المنص في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية وإذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة. فإن ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل إليه بسبب أحد أمرين: أحدهما يعود إلى التخيل وهو أنه

الصفحة : ٦٢٥

أستراح فزال كلاله وكان الوارد أمراً غريباً منبهاً تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه للأمور الغريبة وثانيهما يعود إلى النفس وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع حركاته وأفعاله. فإذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم أو المرض انتقس منه في لوح الحس المشترك. إشارةٌ فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الأثر إلى الذكر فوقف هناك وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش فيه منه خ لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة عنه مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى والمرورين. وهذا أولى. وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصراً أو هتافاً أو غير ذلك وربما تمكن مثالاً موفوراً لهيئة أو كلاماً محصل النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة أقول: مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي عليه السلام: إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام: من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم. وإنما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية. فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك. وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط. يقال: هتف به: أي صاح. ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الزينة. وفي بعض النسخ: في أجلى أحوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة.

الصفحة : ٦٢٦

تنبيه إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريع التنقل من شيء إلى شبهه أو ضده وبالجملة إلى ما هو منه بسبب. وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصلها نحن بأعيانها. ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر أمور منسية وفي

مصالح أخرى. فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال أو تضبط. وهذا الضبط إما لقوة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة كما يفعل الحس أيضاً ذلك محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية كماحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة. ومحاكاتها الشرور والرذائل باضدادها. ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفر وغلبة السوداء بالألوان السود. وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى أو مستليحاً للحدود الوسطى نسختان أظهرهما الأخير لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجاً إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه. وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية أو ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات. والمصالح الأخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والفكر من الأمور الجزئية التي ينبغي أن يعقل أو لا يعقل. فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها أي يقلعها ويحركها بشدة كل سانح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط أي إلى أن تضبط. وللضبط سببان: إحدايهما: قوة النفس المعارضة لذلك السانح فإنها إذا اشتدت أوقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكرهم في أمريهمهم. وثانيهما: شدة ارتسام الصور في الخيال فإنه صارف للتخيل عن التلدد أي الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردد أي الذهاب قداماً ووراء كما يفعل الحس أيضاً ذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدة. والسبب في ذلك أن القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة كما مر. والغرض من إيراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من

الأمور القدسية حالتي النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل كم سيأتي. إشارةٌ فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخل عن التصريح فلا يضبطه الذكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساماً قوياً ولا يتشوش بالانتقالات. وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان. فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة ينسيك مهمك فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه وكذلك إلى آخر. فربما اقتنص ما أضله من مهمه الأول وربما انقطع عنه. وإنما تقتصيه بضرب من التحليل والتأويل للآثار الرحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها. وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة: ضعيف لا يبقى له أثر تذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه وقوي تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش أي ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا تزول عنها. ثم ذكر أن هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه. ومنها ما ينقل وينساه. وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه ضرب من التحليل وإلى ما لا يمكن ذلك. تذنيبٌ فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا تحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج

إلى أحدهما وذلك يخلف بحسب الأشخاص والأوقات والعادات أقول: الصراح: الخالص. وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي إنما يكفي فيه تناسب ظني أو وهمي وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر. وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا
الصفحة : ٦٢٨
المطلوب. إشارةٌ إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً. وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شد حثيث جداً فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخل إليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى بنوا عليه تدبيراً أو مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء م شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش إياه بشفيفه ومثل ما يشغل الحس بتأمل لطخ من سواد براق وبأشياء تترقرق وبأشياء تمور فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه إجبار لا طبع. وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله والصبيان وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط والإيهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش. فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوي وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني أو هتاف من غائب وتارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة يؤثر: أي يروي. والشد الحثيث: العدو المسرع. ولهث الكلب: إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش وكذلك الرجل إذا أعيى. والرعش: الرعدة وأرعشه: أي أرعده. والرجرجة الاضطراب. والدهش: التحير وأدهشه: أي حيره. وترقرق: أي تلألأ ولمع. وتمور موراً: أي تموج موجاً. واهتبال الفرصة: اغتنامها. والإسهاب: إكثار الكلام. والمسيس: المس. يقال للذي به مس من جنون: ممسوس. والتوكل: إظهار العجز والاعتماد على الغير. وفلان يكافح الأمور: أي يباشرها بنفسه. وأما الأشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة معرفة: فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع أو الزجاجة المضلعة إذا أدير بحيال شعاع الشمس وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ بطن الإبهام بالدهن وبالسواد المنشبث بالقدر حتى يصير
الصفحة : ٦٢٩
أسود براقاً ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فإنه يحير الناظر إليه. والأشياء التي ترقرق فكالزجاجة المدورة المملوءة ماءاً الموضوعة بحيال الشمس أو الشعلة. والأشياء التي تمور فكالماء الذي يتموج شديداً في إناء أو غيره لإلحاح النفخ أو الريح عليه أو للغليان الشديد وما يشبهه. وباقي الكلام ظاهر. والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الأمور الطبيعية. تنبيه اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها إنما هي ظنون إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ولكنها تجارب لما ثبت طلب أسبابها. ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في ثبات أمر عجيب له كونٌ وحجةٌ

وداعياً إلى طلب سببه فإذا اتضح جسمت الفائدة واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأة منها وذلك من أجسم الفوائد وأعظم المهمات ثم إني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه طال الكلام. ومن لم يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضاً التفصيل أقول: يقال: ربأت القوم ربأ: أي راقبتهم وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف. وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى. وباقي الفصل ظاهر. فهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب.

الصفحة : ٦٣٠

تنبيه ولعلك قد يبلغك من العارفين أخبار يكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب وذلك مثل ما يقال: إن عارفاً استسقى للناس فسقوا أو استشفى لهم فشفوا أو دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان أو خشع لبعضهم سبع أو لم ينفر عنهم طائر أو مثل ذلك مما لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تجعل فإن لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة. وربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك أقول: لما فرغ عن بيان الآيات المشهورة التي تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء أراد أن ينبه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة. فذكرها في هذا الفصل وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه. وإنما قال يكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل: تأتي بقلب العادة. لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إياها بخارقة للعادة إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان: موت يقع في البهائم أما الموتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيات. وهو غير مناسب لهذا الموضع. تذكرةٌ وتنبيهٌ أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضرباً من علائق أخر وعلمت أن هيئة تمكن العقد منها وما يتبعه قد يتأدى إلى بدنها مع مباينتها لها بالجوهر حتى أن وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع أوهام الناس تغير مزاج مدرجاً أو دفعة وابتداء أمراض أو إفراق منها فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ويكون لقوتها كأنها نفسٌ ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية يكون قد أثرت بمبدء الجميع ما عددته إذ مباديها هذه الكيفيات لاسيما في حر. صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لاسيما وقد علمت أنه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخر ينفعل عنها أفعال بدنه ولا تستنكرن أن يتعدى من قواها الخاصة إلى قوة نفوس أخر تفعل فيها لاسيما إذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها

الصفحة : ٦٣١

أقول: التذكرة في هذا الفصل لشيئين: أحدهما: أن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف. والآخر: أن هيئة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد ذلك أمران: أحدهما: أن توهم الماشي على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض. والثاني: أن توهم الإنسان قد يغير مزاجه إما على التدريج أو بغتة فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر. وقد يبلغ هذا التغير

حداً يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرضٍ ما ويأخذ البدن المريض بسببه في إفراق أي برء وانتعاش. يقال: أفرق المريض من مرضه إفراقاً: أي أقبل. وأما التنبيه فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم. وكلما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم بمبادىء لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم أعني يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادىء تلك الأفعال خصوصاً في جسم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاة إياه أو إشفاق عليه. فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه أن العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيه أوله ولو كان بالأثر فينبغي أن يتذكر أنه ليس كل مسخن بحار فإن الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فإن صورة الماء مبردة وليست ببارد إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها. فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتتعلق بأبدان غير بدنها فتؤثر في قوها تأثيرها في قوى بدنها خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية: أي حددت. يقال: شحذت السكين: أي حددته. والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوي بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها. قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن لا

يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثيراً أعظم من تأثير الوهم وأيضاً التخيلات التي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية. فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيراتٍ ما على تجويز أن يكون لبدنٍ ما قوة تقتضي هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفسٍ ما هذه القوة. فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه. وهذا القد مغن عن هذا التطويل. وأقول: قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ أنه يقول: النفس لا تدرك الجزئيات أصلاً. وقد مر الكلام فيه. لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخيل بل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً وأيضاً هذا الفاضل قدنسي في هذا الموضع قول الشيخ: إن هذه الأمور ليست ظنوناً إمكانية أدت إليها أمور عقلية إنما هي تجارب لما ثبت طلب أسبابها وإلا لم يجوز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة. إشارةٌ هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لأولياء الله الأبرار أقول: لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية أعني القوة التي هي مبدء الأفعال الغريبة المذكورة وجب إسنادها إلى علة يختص بذلك البعض من النفوس. فذكر الشيخ أن تلك العلة يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز أن تكون أمراً غيره إما حاصلاً بالكسب أولاً بالكسب. فإن الأقسام هذه لا غير. وتقرير كلامه أن يقال: هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخص الذي تصير النفس معه نفساً شخصية. وربما يحصل بمزاج طارىء وربما يحصل بالكسب كما للأولياء. والفاضل الشارح ذكر: أن الشيخ إنما

احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية في النوع مع أنه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلاً عن
الصفحة : ٦٣٣
حجة. والجواب: أن وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في إشارةٌ فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكية لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى. والذي يقع له هذا ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأذكياء فيه أقول: الغلواء: الغلو. والشأو: الغاية والأمد. والمعنى ظاهر. وهو دل على أن الجبلة والكسب لا يجتمعان إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الذي يقابله. إشارةٌ الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل. والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً أو مرسل جزء أو منفذ كيفية في واسطة. ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار أقول: النهك: النقصان من المرض وما يشبهه. يقال: نهك فلان: أي دنف وضنى ونهكته الحمى: أي أضنته. ومن يفرض: أي يوجب. وإنما قال الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لأنها مما لم يجزم بوجوده بل هي وأمثالها من الأمور الظنية. والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين الحار القدر مثلاً ومنه جذب المغناطيس الحديد وبإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء وبإنفاذ الكيفية في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي.
الصفحة : ٦٣٤
تنبيه إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادىء ثلاثة: أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث أقول: لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام: قسم يكون مبدءه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدءه الأجسام السفلية وقسم يكون مبدءه الأجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضي. وما في الكتاب ظاهر. والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها. وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لأنه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ولم يذكر أن ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات. نصيحةٌ إياك أن تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تبري منكراً لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك بينة بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة

والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات أقول: انبرى له: أي اعترض له وأقبل قبله. والطيش: النزق والخفة. والخرق: ما يقابل الرفق. وسرحت الماشية: أي أنفشتها وأهملتها. وذاد: أي طرد. والغرض من هذه النصيحة: النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا يحيطون به
الصفحة : ٦٣٥
علماً وحكمة وفلسفة والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف. ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب. خاتمةٌ ووصيةٌ أيها الأخ إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم. فصنه عن الجاهلين والمبتذلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملحدة هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريريته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسيرع إليه الوسواس وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يألك منه مدرجاً مجزءاً مفرقاً تستفرس مما تسلفه لما تستقبله. وعاهده بالله وبأيمان لا مخارج لها ليجري فيما يأتيه مجراك متأسياً بك فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله أقول: يقال: مخضت اللبن لأخذ زبدة. والزبد: زيد اللبن والزبدة أخص منه. والقفى والقفية: الشيء الذي يؤثر به الضيف. وابتذال الثوب: استهانته وترك صيانته. والوقادة: المشتعلة بسرعة والدربة والعادة: الجرئة على الحرب وكل أمر وصغاه: ميله والغاغة من الناس: الكثير المختلطون. وألحد في الدين: أي حاد عنه وعدل عنه: والهمج جمع الهمجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها ويقال للرعاع من الناس الحمق: إنما هم همج. ووثق يثق بالكسر فيهما. ويتسرع: أي يتبادر. والوسوسة: حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجة إلى كذا: أي أدناه منه على التدريج. والاستفراس: طلب الفراسة وأسلفت: أي أعطيت فيما تقدم. وتأسى به: أي تعزى به. وأذاع الخبر: أي أفشاه. وأعلم أن العقلاء إذا اعتبر عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا إما معتقدين لها وإما معتقدين لأضدادها وإما خالين عنها غير مستعدين لأحدهما. وكل واحد من المعتقدين لها ولأضدادها إما أن يكونوا جازمين أو مقلدين. فهذه خمس فرق. والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترقون إلى واصلين وإلى طالبين والطالبون إلى طالبين يعرفون قدرها وإلى طالبين لا يعرفون قدرها. والواصلون مستغنون على التعليم فيبقي هنا ست فرق منهم: أولهم: هم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون.
الصفحة : ٦٣٦
والثالث: الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة. والرابع: المقلدون لأضدادها وهم الذين صغا هم مع الغاغة. والخامس: المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتلفسفة وهمجهم. وأما لفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور: اثنان راجعان إليهم في أنفسهم: أحدهما إلى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني إلى عقولهم العلمية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم. واثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم: أحدهما بالقياس إلى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الأقدام وتوقفهم عما يسرع إليه الوسواس وثانيهما بالقياس إلى طرف الحق وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضاء والصدق. ثم أمر بعد وجوهذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاً ووهماً حسبما ذكره. وختم به وصيته

وهو آخر فصول هذا الكتاب. وهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الإشارة والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال وتراكم الأحوال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال وأنا أتوقع ممن يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين رقمت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ورسمت أغلبها في مدة كدورة بال بل في أزمنة يكون كل جزء منها ظرفاً لغصة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ويصب من فوقها حميم. ما مضى وقت ليس عيني فيه مقطراً ولا بالي مكدراً ولم يجيء حين لم يزد ألمي ولم يضاعف همي وغمي. نعم ما قال الشاعر بالفارسية: بكردا كردخود جندانكه بينمبلا أنكشترى و من نكينم وما لي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملواً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة والحسرة الأبدية وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم وعساكره هموم. اللهم نجني من تزاحم أفواج البلاء وتراكم أمواج العناء بحق رسول المجتبى ووصيه المرتضى وفرج عني ما أنا فيه بلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين.